This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ch Pol
747
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4TND A
Harvard Depository
Brittle Book
HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

CH Put
747

912.1
Loening

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 17 Sept. 1897.

1443

DIE

GEMEINDEVERFASSUNG

DES

URCHRISTENTHUMS.

EINE KIRCHENRECHTLICHE UNTERSUCHUNG.

FESTSCHRIFT

VON

Dr. EDGAR LOENING,
ORD. PROFESSOR DER RECHTE ZU HALLE.

HALLE,
VERLAG VON MAX NIEMEYER.
1888.

SEP 17 ...

Divinity School.

HERRN

DR. RUDOLF VON GNEIST

WIRKLICHEM GEHEIMEN OBER-JUSTIZ-RATH

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER RECHTE

OBER-VERWALTUNGS-GERICHTS-RATH, MITGLIED DES STAATSRATHS

RITTER DES ORDENS POUR LE MÉRITE U. S. W.

ZUR FEIER DES

FÜNFZIGJÄHRIGEN DOCTOR-JUBILÄUMS

AM XX. NOVEMBER MDCCCLXXXVIII

DIE JURISTISCHE FACULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG.

Hochverehrter Herr Geheime Rath!

Ein halbes Jahrhundert, reich an Arbeit und Kampf, an Ehre und Sieg, liegt heute abgeschlossen hinter Ihnen. Ausgerüstet mit der Gelehrsamkeit, mit der wissenschaftlichen Methode, mit dem Verständnis für die geschichtliche Entwickelung des Rechts, welche Sie in der Schule der grossen Meister der historischen Rechtswissenschaft erworben hatten, traten Sie vor fünfzig Jahren in das wissenschaftliche Leben ein. Ihre Kraft wandten Sie zunächst der Bearbeitung des Römischen Rechtes zu, um dessen Erkenntnis in einer für die Theorie wie die Praxis gleich wichtigen Lehre in hohem Maasse zu fördern. Aber bald durchbrachen Sie die engen Schranken, welche sich damals die deutsche Rechtswissenschaft gezogen hatte. Sie waren es, welcher zuerst der Wissenschaft des öffentlichen Rechts neue Bahnen eröffnet hat. Sie haben uns zuerst die Grundlagen und das innere Wesen des Englischen Staats kennen

gelehrt, Sie haben dadurch aber auch die Einsicht in die Eigenart unseres deutschen Staates vertieft.

Die wissenschaftliche Erkenntnis, die Sie in langjährigem Studium gewonnen, haben Sie verwerthet für den Ausbau des deutschen Rechtsstaats. Wenn heute in unserem Vaterlande das öffentliche Recht eines grösseren Rechtsschutzes sich erfreut, als in irgend einem andern Staate Europas, so kommt nicht am wenigsten Ihnen das Verdienst hierfür zu.

In unermüdlicher Thätigkeit, in Wort und Schrift, als Lehrer der akademischen Jugend, als Mitglied der Volksvertretung im deutschen Reiche und in Preussen, als Leiter der Vereinigung der deutschen Juristen haben Sie unentwegt für die Fortbildung unseres Rechtszustands gewirkt. Als langjähriges Mitglied des höchsten Gerichtshofes für öffentliches Recht in Preussen haben Sie mitgeholfen, der Rechtsprechung auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts eine gleich berechtigte Stellung neben der Rechtsprechung unserer höchsten bürgerlichen Gerichte zu erringen. Auf allen Gebieten, denen Sie Ihre Arbeitskraft gewidmet, haben Wissenschaft und Staat reiche Früchte geerntet.

In dem grossen Kreise derer, die Ihnen heute ihre Glückwünsche darbringen, darf die Juristische Facultät der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg nicht fehlen. Sind Sie doch ein Sohn der Provinz, deren wissenschaftliche Vertretung die Pflicht unserer Universität ist!

In seltener geistiger Frische und Kraft stehen Sie an diesem bedeutungsvollen Abschnitt Ihres Lebens. Möge dem heutigen schönen Tage noch eine lange Reihe von Jahren folgen, in denen es Ihnen vergönnt ist, zur Förderung der Wissenschaft, zur Pflege des Rechts, zum Wohle des Vaterlandes zu wirken!

DIE JURISTISCHE FACULTÄT
DER
VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG.

E. Brunnenmeister, z. Zt. Decan. H. Fitting.
A. Boretius. G. Lastig. E. Loening. F. Schollmeyer.
R. Stammler. E. Huber.

I.

Alte und Neue Forschungen.

Seit Jahrhunderten ist die Frage nach dem Ursprung der Verfassung der christlichen Gemeinden und der Kirche unzählige Male erörtert und untersucht worden. Aber noch ist es nicht gelungen die Forschung zum Abschluss zu bringen. Nicht blos bilden vielfach dogmatische Voraussetzungen ein unübersteigliches Hinderniss für eine rein wissenschaftliche Untersuchung, nicht nur verknüpfen sich auf diesem Gebiete vielfach die geschichtlichen Forschungen mit Bestrebungen, die der Kirchenpolitik, nicht aber der Wissenschaft angehören. Die Schwierigkeiten liegen auch zu nicht geringem Theil in den Quellen selbst, aus denen allein wir unsere Kenntniss schöpfen können. Dieselben sind reichhaltig genug, um die Hoffnung auf eine Lösung wenigstens der wichtigsten Fragen immer wieder zu erwecken, aber sie sind so lückenhaft, dass sie den verschiedensten Erklärungsversuchen Raum geben, die einzelnen Quellen widersprechen sich scheinbar und treten immer wieder der Gestaltung eines einheitlichen und zusammenhängenden Bildes entgegen.

Und doch kann die Wissenschaft nicht von dem Bemühen ablassen, die verborgnen Keime aufzudecken, aus denen eine der grössten weltgeschichtlichen Gestaltungen erwachsen ist, die das Culturleben der gebildeten Menschheit beherrscht hat und noch beherrscht. Nicht blos ein Bedürfniss des menschlichen Forschungstriebs ist es, dem Ursprung der Erscheinungen nachzugehen. In der geschichtlichen Entwicklung offenbart sich das Wesen der Kräfte, welche die Gegenwart gestalten und der Zukunft ihre Wege weisen.

Gerade in unsern Tagen hat die Wissenschaft von neuem mit unermüdlichem Eifer und nicht geringem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn sich mit diesem grossen Problem der Geschichte der Menschheit beschäftigt. Doch ist es fast ausschliesslich die theologische Wissenschaft gewesen, welche sich dieser Arbeit gewidmet hat. Das

Kirchenrecht hat sich begnügt, die jeweiligen Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung sich anzueignen. Es wird deshalb vielleicht nicht ungerechtfertigt erscheinen, wenn auch einmal von kirchenrechtlicher Seite aus ein Versuch gemacht wird — unter Fernhaltung der theologischen Fragen und der theologischen Voraussetzungen — einen Beitrag zur Ergründung der ältesten Verfassungsverhältnisse der christlichen Gemeinden vorzulegen.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage nach der Entstehung des Episcopats, die Frage, ob Bischöfe und Presbyter ursprünglich identisch waren und beide Ausdrücke anfänglich ein und dasselbe Amt bezeichneten, so dass sich erst im Laufe einer geschichtlichen Entwicklung aus dem Presbytercollegium das eine monarchische Bischofsamt erhob — oder aber ob das Bischofsamt ursprünglich und von Anfang an eine von dem Presbytercollegium verschiedene Organisation bezeichnete und die geschichtliche Entwicklung nur das Verhältniss der Bischöfe und Presbyter zu einander gestaltete und veränderte. Seit den Tagen des heiligen Hieronymus ist die ursprüngliche Einheit der Presbyter und Episcopen mit ebenso grossem Eifer und nicht selten mit ebenso grosser Leidenschaft behauptet wie geläugnet worden und noch heute gehen die Ansichten weit auseinander. Die katholische Kirche musste nach dem gesammten Gang, den ihre Verfassungsbildung nahm, schliesslich mit einem dogmatischen Machtspruch die Streitfrage entscheiden. Noch Gratian hatte in das Decret unbefangen Stellen aus den Schriften des hl. Hieronymus aufgenommen, in denen mit unzweideutigen Worten die anfängliche Einheit von Presbytern und Bischöfen behauptet wird (c. 24 D. 93; c. 5 D. 95. cf. c. 1 § 12 D. 21 aus Isid. Hisp. Etymolog. VII. c. 12). Aber dies widersprach doch der von Rom allein anerkannten Theorie, dass die Bischöfe die alleinigen Nachfolger der Apostel seien und von Anfang an nach göttlichem Rechte allein die Kirche zu verwalten gehabt haben. Mit den Stellen des Neuen Testaments, aus denen die Einheit von Episcopat und Presbyterat hervorzugehen scheint, fand man sich nach dem Vorgange des Thomas von Aquino durch die Annahme ab, dass, wenn an einzelnen Stellen auch in dem Ausdruck kein Unterschied gemacht ward, der Sache nach doch schon zur Zeit der Apostel ein prinzipieller Unterschied vorhanden gewesen sei.[1] In

1) Thomas Aquin., Summa theol. II, 2, quaest. 184, Art. 6: quantum ad nomen . . olim non distinguebantur episcopi et presbyteri.

den reformatorischen Bewegungen des 15. Jahrh. wurden zwar auch in den Kreisen der höchsten Würdenträger der Kirche Stimmen laut, welche, wie Nicolaus von Cusa, ihr erwachendes wissenschaftliches Gewissen hiermit nicht beruhigen konnten. Aber die römische Kirche durfte gegenüber den Angriffen, die von Wycliff und den Hussiten gegen sie gemacht wurden, an den Grundlagen ihres Systems nicht rütteln lassen, und nachdem die Reformation sowohl von lutherischer wie calvinistischer Seite die ganze Lehre von der Nachfolge der Bischöfe in das Amt der Apostel als schriftwidrig verworfen, musste die römische Kirche durch dogmatische Aussprüche des unfehlbaren allgemeinen Concils jedem Streit über die Grundlage ihrer Verfassung ein Ende bereiten. In der Sessio XXIII erklärte deshalb das Concil von Trient, dass die Bischöfe die alleinigen Nachfolger der Apostel seien, dass sie von dem heiligen Geist eingesetzt worden, um die Kirche zu leiten, dass sie deshalb kraft göttlichen Rechts den Presbytern übergeordnet seien. Die Ansicht, dass sie ursprünglich mit den Presbytern gleich gewesen seien und erst in geschichtlicher Entwicklung ihre monarchische Stellung sich heraus gebildet habe, ward als ketzerisch verworfen und verdammt.[1] Dem gegenüber hatten in Deutschland die Protestanten in den Schmalkaldner Artikeln unter Berufung auf den Titusbrief und den heiligen Hieronymus die ursprüngliche Gleichheit von Presbytern und Episcopen behauptet und damit geläugnet, dass den Bischöfen nach göttlichem Rechte die Leitung der Kirche anvertraut sei. Die Unterscheidung des bischöflichen Amtes und des Presbyteramtes sei nur eine menschliche Einrichtung.[2] Die reformirte Kirche der Schweiz, Frankreichs und der Niederlande hatte von vorneherein mit dem bischöflichen Amte auch die Lehre von der Einsetzung von Bischöfen durch die Apostel und von der Nachfolge der Bischöfe in das Amt der Apostel verworfen und in ihren Bekenntnissschriften den Glaubenssatz aufgestellt, dass die reine Presbyterialverfassung allein dem Worte Gottes gemäss sei. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und der protestantischen Kirche des Festlandes hatte jedoch, soweit sie sich auf die Kirchenverfassung bezog, die Gründung und Macht-

1) Sessio XXIII. c. 7. Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores . . . anathema sit.

2) Articuli Smalcaldici. Tractatus de potestate et primatu papae n. 60 uff. Docet Hieronymus, humana auctoritate distinctos gradus esse episcopi et presbyteri. Idque res ipsa loquitur, quia potestas est eadem.

stellung des Papstthums zu ihrem Mittelpunkt und berührte nur nebenbei die Entstehung und dogmatische Bedeutung des bischöflichen Amtes. Um so heftiger entbrannte um die Mitte des 17. Jahrhunderts hierüber der wissenschaftliche Kampf zwischen der anglikanischen Kirche einer Seits und den englischen Puritanern und französischen Reformirten anderer Seits. Von allen protestantischen Kirchen war es die anglikanische allein, welche den Episcopat im Sinne der kath. Kirche beibehalten hatte und welche ihre Bischöfe als die Nachfolger der Apostel verehrte, deren Amt in ununterbrochner Kette auf die Apostel zurückführe. Auf beiden Seiten betheiligten sich die hervorragendsten Kirchenhistoriker an diesem Streite, der nicht blos ein wissenschaftliches Interesse hatte, sondern in welchem zugleich theologische und politische Gegensätze durchgefochten wurden. Bekanntlich spielte in diesem Kampfe die Frage der Aechtheit oder Unächtheit der Ignatianischen Briefe eine Hauptrolle. Eine so grosse Gelehrsamkeit auch auf beiden Seiten entfaltet wurde, so stand den einzelnen Kämpfern je nach der Parteistellung, die sie einnahmen, doch das Resultat, zu dem ihre wissenschaftliche Untersuchung führen musste, im Voraus fest. Es verstand sich von selbst, dass die anglikanischen Bischöfe und Theologen Hall (1639), Ussher (1644), Hammond (1651), Pearson (1672), Dodwell (1684), Bingham (1708), und andere die Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel und die Nachfolge der Bischöfe in das Amt der Apostel vertheidigten, wie dass Milton (of Prelatical Episcopacy 1641), Salmasius (1645), Blondel (1646), Daillé (1666), Vitringa (1694), die Unrichtigkeit dieser Ansichten nachzuweisen und darzuthun suchten, dass die Presbyterialverfassung allein in der heiligen Schrift begründet sei und dass die Schriften der apostolischen und nachapostolischen Zeit die Ausdrücke Bischöfe und Presbyter als gleichbedeutend gebraucht hätten. Ueber die in diesem gelehrten Kampfe von beiden Seiten festgehaltenen Positionen kam die Wissenschaft im 17. und 18. Jahrh. nicht hinaus. Die gelehrten katholischen Canonisten und Kirchenhistoriker, wie Natalis Alexander, Thomassinus, Mamachi u.s.w. holten ihre Waffen ebenso aus den Werken der Anglikaner, wie in Deutschland J. H. Böhmer, M. Pfaff, Pertsch, Mosheim, Zieglew u. s. w. die Argumente von Salmasius, Blondel, Daillé wiederholten. G. J. Planck in seiner Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung (1803) suchte zwar beide Ansichten zu versöhnen, indem er eine ursprüngliche Verschiedenheit

des Presbyteramtes und des Bischofsamtes annahm, aber den Bischöfen keinen Vorrang vor den Presbytern einräumen wollte (I, 31). Doch war seine Darstellung so flüchtig gehalten und trug so sehr den Charakter einer subjectiven Vermuthung, dass es nicht schwer schien, sie zurückzuweisen.[1]

Sobald man aber in der protestantischen Wissenschaft anfing, sich von der herkömmlichen dogmatischen Befangenheit bei Untersuchung dieser rein historischen Fragen zu befreien, konnte man sich bei der bisher herrschenden Ansicht nicht beruhigen. Einzelne Quellenstellen, welche eine Verschiedenheit von Presbyter und Episcopen darthaten, waren nicht zu beseitigen und die Entwicklung des monarchischen Episcopats aus dem Presbyterat war in befriedigender Weise bisher nicht nachgewiesen worden. Es war zuerst der niederländische Theologe Kist, der eine neue Hypothese über den Ursprung der bischöflichen Gewalt aufstellte. Ursprünglich hatten nach seiner Ansicht die Christen in einer jeden Stadt mehrere, von einander unabhängige Hausgemeinden gebildet, an deren Spitze mehrere Presbyter standen. Nach und nach hätten diese Hausgemeinden sich zu einer Stadtgemeinde zusammengeschlossen, indem die Presbyter zu einem Collegium sich vereinigt und einen Bischof an ihre Spitze gestellt hätten.[2] Diese Hypothese erwies sich zwar als unhaltbar, doch gab sie den Anstoss zu weitern Untersuchungen.

Eine hiermit verwandte Ansicht wurde von F. Ch. Baur zu begründen gesucht und von einzelnen seiner Schüler festgehalten. Auch er nahm die Entstehung der Gemeinde aus Hausgemeinden an, an deren Spitze das Familienhaupt, der dem Alter nach Aelteste gestanden habe. So sei von Anfang an Alles von einer Einheit ausgegangen und doch habe sich zugleich eine Mehrheit neben einanderstehender πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι gebildet, welche sich in ihrem Verhältniss zu einander nur als ein eng verbundenes Ganzes betrachten konnten. Die von Anfang an bestehende Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι auf der einen Seite und das gleichwohl auf der andern Seite auch schon von Anfang in dieser Identität mitgesetzte Moment der Einheit seien als die Momente zu betrachten, durch deren vermitteln-

1) Ihrer Widerlegung ist die Abhandlung von Gabler gewidmet: De episcopis primae ecclesiae. Jenae 1805.

2) Kist, Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche (aus dem Holländischen) in der Zeitschrift für hist. Theologie II (1832) Heft 2. S. 47. uff.

den Uebergang der eigentliche Episcopat allmählich die überwiegende und vorherrschende Form der christlichen Kirche geworden sei.[1]

Eine ganz andre Hypothese, der der Vorwurf des Katholisirens nicht erspart bleiben konnte, suchte um dieselbe Zeit Richard Rothe in geistvoller, aber allerdings recht willkührlicher Weise zu begründen. Er bestritt zwar nicht die ursprüngliche Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι, nahm aber an, dass nach der Zerstörung von Jerusalem im Jahre 70 die damals noch lebenden Apostel Johannes, Philippus und Andreas in Kleinasien die Kirche durch Einsetzung des Episcopats im Sinne der katholischen Kirche organisirt hätten. Unter diesen drei Aposteln habe Johannes den eigentlichen Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft gebildet, er sei es, dem die Kirche ihre Verfassung zu danken habe. Auf die Bischöfe sei die den Aposteln zustehende höchste und entscheidende Autorität in bezug auf die Organisation und Leitung der Kirche als einer äussern Gemeinschaft übergegangen.[2] Vor der scharfen und nüchternen Kritik, der Baur in einer meisterhaften Abhandlung diese Ansichten unterwarf, mussten sie als das erscheinen, was sie sind, als ein historisches Phantasiegemälde.[3] Es ist charakteristisch, dass Rothes Theorie eine, wenn auch freilich sehr bedingte Anerkennung nur gefunden hat einer Seits bei katholischen Canonisten der ultramontanen Richtung,[4] und anderer Seits bei dem Führer der hochkirchlichen Partei in der lutherischen Kirche, bei F. J. Stahl.[5] Ruhige und besonnene Forscher kehrten deshalb zu der früher herrschenden Ansicht zurück, dass ursprünglich die Ausdrücke πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι identisch gewesen seien, dass aber im Laufe des zweiten Jahrhunderts, vielleicht schon gegen Ende der apostolischen Zeit sich das Amt eines lebenslänglichen, über den Aeltesten stehenden Beamten gebildet habe. Wie

---

1) J. Ch. Baur, Die sog. Pastoralbriefe des Apostel Paulus (1835) S. 84 uff; Ueber den Ursprung des Episcopats in der christl. Kirche (1838) S. 86 uff., S. 91 uf. Später hat dann Baur seine Ansichten wesentlich modificirt. Vgl. Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte (3. Aufl. 1863) S. 260 uff.

2) R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung (1837) S. 351 uff.

3) F. Ch. Baur, Ueber den Ursprung des Episcopats 1838 S. 37 uff. Vgl. auch Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 408 uff.

4) G. Phillips, Kirchenrecht I, 169 uf.

5) Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten (1. Aufl. 1840) S. 248 uff.

es gekommen, dass dieser Beamte ausschliesslich den Namen Bischof erhalten habe, darüber lasse sich eine Auskunft nicht geben, und am rathsamsten sei es, sich auch jeder Vermuthung hierüber zu enthalten.[1]

Bis in die neueste Zeit ward es seitdem als eines der sichersten Resultate der Wissenschaft von allen unbefangnen Forschern anerkannt, dass ursprünglich die Namen *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* gleichbedeutend gewesen sind[2] und dass erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich das besondere Amt des Bischofs als des Vorgesetzten der Presbyter und der Gemeinde gebildet habe. Nur darüber, welchen Ausgangspunkt diese Entwicklung gehabt und wie sie sich vollzogen habe, gingen die Ansichten auseinander. Bunsen wollte den Ursprung des Episcopats auf den Apostel Johannes zurückführen,[3] während Andere, wie Lightfoot und Langen wenigstens in Kleinasien seine Entstehung suchten und sie in eine mehr oder weniger nahe Beziehung zu dem Apostel Johannes brachten.[4] Einen ganz andern Weg schlug A. Ritschl ein, der einen jüdisch-christlichen Episcopat und einen heidenchristlichen Episcopat unterscheiden wollte.[5] Der erstere sei entstanden aus der Stellung, welche Jacobus, der Bruder des Herrn, in der Gemeinde zu Jerusalem eingenommen habe. Dieser Episcopat habe aber in dem heidenchristlichen Episcopat nicht seine Fortsetzung, sondern er habe sein Ende mit dem Aufhören der jüdischen Christengemeinden zu Jerusalem unter Hadrian gefunden. Nur nach Alexandria sei diese jüdisch-christliche Verfassung übertragen worden und dort erst im Anfang des 4. Jahrh. durch die sonst übliche heidenchristliche Verfassungsform verdrängt worden. (S. 432 uff.) Den heidenchristlichen Episcopat findet Ritschl zuerst in den von ihm allein für ächt anerkannten Ignatianischen Briefen der syrischen Recension aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. Hiernach hätten

---

1) Bickell, Geschichte des Kirchenrechts II (1849), S. 94 uff., 138 uff.

2) Noch Hatch, Gesellschaftsverfassung der kath. Kirchen im Alterthum übersetzt von Harnack (1883) S. 31 erklärte: „Dieser Punkt ist durch die Zugeständnisse der Schriftsteller des Mittelalters und der Neuzeit aus fast allen theologisch bedeutenden Schulen aus der Zahl der bestrittenen Fragen gestrichen worden . . . und braucht nicht mehr discutirt zu werden."

3) Bunsen, Ignatius von Antiochien und seine Zeit (1847). S. 85 uff., 129 uff.

4) Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians p. 181 sq. Vgl. auch Derselbe, St. Ignatius I, 377 sq. Langen, Geschichte der römischen Kirche I, 95 uff.

5) Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857). S. 415 uff.

sich die Geschäfte des heidenchristlichen Bischofs ausschliesslich auf das Gebiet der Disciplin bezogen, während ihm eine Autorität in Bezug auf die Lehre noch nicht zugekommen sei. Ignatius kenne den Episcopat nur als Gemeindeamt, noch nicht als Kirchenamt. In dieser Form habe der monarchische Episcopat im Anfange des zweiten Jahrhunderts in den Gemeinden zu Antiochia, Ephesus und Smyrna bestanden, während noch mehrere Jahrzehnte später weder zu Philippi noch zu Rom die Autorität eines monarchischen Bischofs anerkannt war (S. 403 uff.). Dieser heidenchristliche Episcopat als Gemeindeamt sei aus dem Amte der Presbyter oder Episcopen hervorgegangen (S. 419). Aber dem Bedürfniss der einzelnen Gemeinden, eine Verfassungsform auszubilden, in welcher sie ihre Gemeinschaft als Kirche darstellen konnten, habe der Episcopat in seinem ursprünglichen Sinne nicht zu entsprechen vermocht (S. 438). Erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts habe sich als Reaktion gegen die Gnosis die Idee des Episcopats als eines Kirchenamts herausgebildet. Erst bei Irenaeus und Tertullian erscheinen die Bischöfe als diejenigen Organe der Kirche, welche in ununterbrochner Reihe als Nachfolger der Apostel die überlieferte Lehre in ihrer Reinheit bewahren, also dadurch die Einheit der Kirche vertreten (S. 441 uff). Indess beruhten diese Ansichten Ritschls wesentlich auf der Annahme, dass nur die drei in der syrischen Recension enthaltenen Briefe des Ignatius ächt seien. Dieselben seien später, etwa gegen das Ende des 2. Jahrhundert, von einem Fälscher interpolirt und ihnen vier weitere Briefe hinzugefügt worden.[1] Mit dieser Annahme, die heute wohl allgemein aufgegeben ist, fällt die Hauptstütze der gesammten Construction, deren einzelne Glieder später noch einer näheren Prüfung zu unterwerfen sind.

Alle diese Untersuchungen und Combinationen hatten zu einem festen Ergebniss nicht geführt. Ganz abgesehen von der durch das Dogma gebundnen und im Voraus bestimmten Lehre der katholischen Kirche, bestanden nach wie vor auch unter den protestantischen Gelehrten über die Entstehung und erste Ausbildung der Kirchenverfassung weit auseinander gehende Ansichten. Und fast schien die Möglichkeit, die Forschung auf diesem Gebiete weiteruzführen, erschöpft. Wenigstens wandte sich zunächst das wissenschaftliche Interesse von diesen Fragen ab, um erst nach längerer Zeit wieder zu denselben zurückzukehren. Es war zunächst E. Renan, der der Untersuchung

1) a. a. O. S. 403 uff. 453 uff.

einen neuen Gesichtspunkt eröffnete, indem er darauf hinwies, dass die inmitten der griechischen und römischen Welt sich bildenden ersten Christengemeinden sich den altgewohnten Verfassungsformen der religiösen Genossenschaften und Collegien anschlossen, wie denn auch er schon die Inschriften, in welchen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι als Beamte griechischer Städte oder Genossenschaften erwähnt werden, herangezogen hat.[1] In Deutschland ward indes dieser Gesichtspunkt erst weiter verfolgt, nachdem in den Monographien von Foucart und Lüders eingehendere, das gesammte Inschriftenmaterial verwerthende Darstellungen der griechischen Cultvereine vorlagen.[2] Heinrici[3] wie Weingarten[4] suchten auf diesem Wege einen Leitfaden für die Entstehung und erste Entwicklung der christlichen Gemeindeverfassung zu gewinnen.

In dem Genossenschaftswesen der griechisch-römischen Welt, dessen weite Verbreitung und innere Organisation wir erst durch die Inschriften näher kennen gelernt haben, ist unzweifelhaft eines der Elemente zu sehen, durch welche das Wachsthum des Christenthums erleichtert und befördert ward, durch welches der Boden für die christliche Propoganda vorbereitet worden ist. In ihm lernen wir die religiösen Bedürfnisse kennen, deren Befriedigung die grosse Masse des Volks, der die philosophischen Systeme unzugänglich waren, anstrebt. Aber der Versuch aus den heidnischen Cultvereinen die Verfassung der christlichen Gemeinden herzuleiten, ist bis jetzt nicht geglückt. Auch hatten diese über die ganze griechisch-römische Welt zerstreuten Cultvereine gar keine einheitliche Verfassung, sondern in den Inschriften erkennen wir die verschiedensten Organisationen. Die Ansicht von Heinrici ist nicht ganz leicht zu erkennen, da er sich vielfach in sehr allgemeinen Ausdrücken bewegt. Nach der von ihm mehrfach gebrauchten Formel hat sich die christliche Gemeinde zwar in den durch die socialen Verhältnisse gebotnen Formen der Genossenschaften entwickelt, nicht aber nach deren Vorbild. Anderer Seits erklärte er es für

---

1) E. Renan, Les Apôtres (1866) p. 351 sq.

2) P. Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs. Paris 1873; Lüders, Die dionysischen Künstler. Berlin 1873.

3) Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1876. S. 465 uff; 1877. S. 89 uff; Theologische Studien und Kritiken 1881. S. 505 uff. Erklärung der Corintherbriefe I, (1879) S. 39 uff; II, (1887) S. 556 uf.

4) In Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte II (1876), Vorrede S. XIV; Historische Zeitschrift Bd. 45 (1881), S. 441 uff.

ein Missverständniss, wenn man annehmen wolle, der Apostel Paulus habe in Corinth die Lebensformen der heidnischen Cultusgenossenschaften benutzt, er habe nur die Formen, in denen die fremden Religionen in Hellas gediehen, seinen Zwecken dienstbar gemacht. Während er 1876 und 1877 behauptete, dass die hellenische Christengemeinde in Corinth sich in den Formen der Genossenschaften organisirt und dort die ältesten Christengemeinden im Occident überhaupt die Organisation von Collegien gehabt hatten, behauptet er doch 1881, dass das Vorhandensein dieser analogen Formen nicht auf die Nachahmung eines ethnischen Vorbilds, sondern auf eigenthümliche christliche Prinzipien zurückzuführen sei, und im Jahre 1887, dass die ältesten socialen Bildungen des Christenthums durchaus eigenartig sind, aber nicht in der Luft schweben. Da aber nach seinen eignen Worten die Gleichberechtigung aller Gläubigen, die Gerichtsbarkeit der Gemeinde über ihre Glieder, das Entscheidungsrecht der Vollgemeinde, der freie Dienst einzelner Gemeindeglieder zur Förderung der Lebensinteressen der Gemeinde für die ältesten christlichen Gemeinden aus ihren eigenthümlichen Prinzipien folgen, da ferner ebenfalls nach seinen eigenen Worten in Corinth — die corinthische Gemeinde hat Heinrici zunächst im Auge — von ständigen Vorstehern, von einem Patron und sonstigen Beamten nicht die Rede ist, so läuft schliesslich der ganze Beweis für seine Ansicht darauf hinaus, dass einzelne Ausdrücke sich sowohl in den ältesten christlichen Quellenschriften finden als in dem Sprachgebrauch der Cultvereine und Genossenschaften. Diese Ausdrücke sind aber so allgemeiner Art, dafs sie zu einem solchen Beweis in keiner Weise ausreichen.[1]

Fassbarer tritt uns die Ansicht Weingartens entgegen, aber sie ruht auch auf noch schwächern Füssen. Nach ihm war die erste Gliederung der christlichen Gemeinde Familiengruppirung, die erste Organisation Familienpatronat. Das einzige ernsthafte Argument für diese letztere Behauptung sind aber die Worte des Apostel Paulus in dem Römerbrief (16,2), in welchen er die Phöbe rühmt, dass sie seine und vieler Andern Helferin und Beschützerin (*προστάτις*) gewesen

1) So beruft sich Heinrici auf Ansdrücke wie *ἀνέγκλητος*, *ἰδιώτης*, *ἄπιστις*, *φιλοτιμεῖσθαι*, *ζῆλος*, *δοκιμάζειν* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1876 S. 496, 512, 516); ferner auf *παραγγέλειν*, *τέλειος*, *παραλαμβάνειν* (Erklärung der Corintherbriefe I, 15, 39, 331). Von der Bezeichnung *ἐπίσκοπος*, die H. ebenfalls heranzieht (Ztschrft. f. wiss. Th. 1876 S. 494), wird später noch die Rede sein.

sei.[1] Wird auch in der griechischen Sprache das lateinische Wort patronus mit *προστάτης* übersetzt, so liegt doch nicht die geringste Veranlassung vor, den Ausdruck hier in diesem Sinne zu nehmen oder gar daraus zu schliessen, dass in allen christlichen Gemeinden der Familienpatronat die ursprüngliche Organisation gebildet habe. Von einem Patronatsverhältniss im Rechtssinne ist weder hier noch an irgend einem andern Orte unserer Quellen auch nur die geringste Andeutung gemacht. Die Fortbildung der christlichen Gemeindeverfassung aus diesem Familienpatronat führt Weingarten auf Analogie mit den Cultgemeinden zurück, und glaubt eines eingehenden Beweises hierfür überhoben zu sein, da diese Zurückführung als ein gesichertes Ergebniss der neuern Forschung betrachtet werden dürfe. Er selbst beruft sich hierfür nur darauf, dass uns *ἐπίσκοποι* bei den griechischen religiösen Genossenschaften als Beamte begegnen, denen die Prüfung der Aufzunehmenden obgelegen habe. Wir lassen hier zunächst die Annahme, dass *ἐπίσκοποι* als Beamte religiöser Genossenschaften vorkommen, dahingestellt — wir werden sie später prüfen — und erwähnen nur, dass die Behauptung, den *ἐπίσκοποι* hätte die Prüfung der Aufzunehmenden obgelegen, der Begründung entbehrt.[3]

---

1) *καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.* — Wie Weingarten in I. Clem. ad Corinth. c. 65 ein weiteres gesichertes Zeugniss für ein solches Patronat in den ersten christlichen Gemeinden zu finden vermag, ist nicht einzusehen. Ebensowenig gewährt die von Weingarten angezogne Stelle des Römerbriefs 12, 8 hierfür irgend einen Anhalt.

2) Der Ausdruck *προστάτης* ist ein so allgemeiner und vieldeutiger, dass aus ihm allein auf ein bestimmtes Rechtsverhältniss nicht geschlossen werden kann.

3) Weingarten S. 453 Note 2 beruft sich hierfür auf Foucart p. 32. Foucart sagt hiervon aber gar nichts. Wir haben nur eine Urkunde — und auch diese ist uns nur in sehr verdorbenem Zustande erhalten —, in welcher sich Angaben über eine Prüfung der aufzunehmenden Mitglieder einer Cultgenossenschaft finden. Es ist dies ein aus der Zeit der Antonine herrührendes Decret der attischen Eranisten. (Corp. Insc. Graec. n. 126 — Foucart n. 20 — C. J. Att. III, n. 23). In demselben werden *ἐπίσκοποι* nicht genannt. Vgl. Foucart p. 10, 147 sq. Ueber die Functionen der *ἐπίσκοποι* in andern Cultgenossenschaften spricht Foucart a. a. O. nur eine vage, durch keine Belegstelle unterstützte Vermuthung aus. Auch gibt es meines Wissens keinen quellenmässigen Anhalt für die von Weingarten aufgestellte Behauptung, die freilich von Kühl (die Gemeinde-Ordnung in den Pastoralbriefen S. 94) ebenfalls unter Berufung auf Foucart wiederholt wird. Auch bei Seyerlen (Entstehung des Episcopats in der Zeitschrift f. practische Theologie 1887 IX, 298) findet sich dieser Irrthum.

Aber selbst angenommen, diese Ausgangspunkte seien gesicherter als sie es in der That sind, so vermag doch auch Weingarten von hier aus die weitere Entwicklung der christlichen Verfassung nicht zu erklären. Weder die Bildung eines Collegiums, das aus auf Lebenszeit gewählten Presbytern bestand, noch die Umwandlung dieser aristocratischen Organisation in eine monarchisch-episcopale, die sich nach Weingarten seit der Mitte des 2. Jahrh. vollzogen haben soll, kann aus den heidnischen Cultvereinen hergeleitet werden. Auch findet die Verbindung der Verwaltungsthätigkeit mit der lehramtlichen in dem christlichen Presbyterat ebensowenig ein Vorbild in einer etwaigen Verbindung der Aemter eines Schatzmeisters und eines Priesters in einem Cultvereine, wie die Unterscheidung des Clerus und der Laien in der Stellung der Priester zu dem λαός in den antiken Mysterien ein Analogon hatte.[1]

Mit dem uns zu Gebote stehenden Materiale kann der Beweis nicht geliefert werden, dass die christlichen Gemeinden ihre Verfassung nach den Formen der antiken Kultvereine oder Collegien gebildet haben. Es konnte dies auch gar nicht der Fall sein, weil die Bedürfnisse und Zwecke, die für die Christengemeinden die wichtigsten und allein werthvollen waren, trotz äusserer Aehnlichkeit ihrem Wesen nach ganz andere waren, als die der heidnischen Cultvereine oder Collegien.

Die Feier religiöser Cultusakte, das Abhalten gemeinsamer Mahlzeiten, Krankenpflege und Armenunterstützung, Sorge für ein würdiges Begräbniss der Genossen — das alles waren Werke, welche ebenso die christlichen Gemeinden, wie einzelne, wenn auch keineswegs alle Cultvereine und Collegien verfolgten. Die Cultvereine — und alle Genossenschaften und Collegien hatten sich unter den Schutz einer Gottheit gestellt und gehörten deshalb im weiteren Sinne zu den Cultvereinen — in Griechenland wie in Rom verlangten von ihren Mitgliedern nichts anderes als Theilnahme an den Cultushandlungen und an den gemeinsamen Mahlzeiten, sowie die Entrichtung der statutenmässigen Beiträge. Sie waren weit davon entfernt, auf die

1) Für ersteres beruft sich Weingarten wiederum auf Foucart p. 32 und wiederum mit Unrecht. Foucart a. a. O. sagt vielmehr unter Anführung der bei ihm n. 26 (p. 209) abgedruckten Inschrift gerade das Gegentheil: „Le même personnage fut successivement trésorier et prêtre du thiase de Zeus Labrandios.“ — Die zweite Behauptung trägt eine dem heidnischen Cultus gänzlich fremde Unterscheidung in dieselbe hinein ohne jeden Beweis.

ganze Lebensführung, die religiöse Weltanschauung, das sittliche Leben der Glieder einen veredelnden Einfluſs ausüben zu wollen. Im Gegentheil gaben die Cultvereine durch Verbreitung der wüsten und sittenlosen orientalischen Culte vielfach zu Ausschweifungen jeder Art Gelegenheit und Veranlassung und mit Recht weist Foucart die Ansicht zurück, als seien durch die heidnischen Cultvereine Grundsätze einer höheren und edleren Sittlichkeit in die antike Welt eingeführt worden. „Nicht eine der religiösen Unruhe der Heiden gegebene Befriedigung, nicht eine Anziehungskraft erhabenerer Lehren war es, welche den Erfolg der Cultvereine bewirkten. Diese beiden Erklärungen sind Hypothesen, welche in keiner Weise durch das, was wir von jenen Vereinen wissen, bestätigt werden... Die Menge, d. h. die geistig Schwachen, die Abergläubischen, die Leute, die von niedrigen oder schlechten Leidenschaften beseelt waren, fanden weit mehr Anziehung in den ausschweifenden Ceremonien der Cultvereine, als in dem geregelten Staatscultus; die gröbern, sinnlicheren Gottheiten des Orients versprachen ihren Verehrern eine ganz andere Befriedigung der Genusssucht, als die bis zu einem gewissen Grade vergeistigten Götter Griechenlands. Die abergläubischen Gebräuche, welche die hellenische Religion ermässigte, ohne sie zu unterdrücken, entwickelten sich schrankenlos in diesen orientalischen Religionen, in denen sich die Sühnopfer und Reinigungen häuften. Dies sind die wahren Ursachen, aus denen sich der Erfolg der Cultvereine erklärt. Man kann also behaupten, dass ihre Entwicklung und Verbreitung, weit entfernt einen ungeheuren Fortschritt für die Menschheit zu bezeichnen, im Gegentheil für sie einen Rückschritt bedeutete.“ Durch eine Fülle von Zeugnissen weist Foucart die Missachtung und sittliche Verurtheilung nach, welche die Cultvereine bei allen Gebildeten fanden. An das Urtheil eines Scholiasten zu Demosthenes anknüpfend sagt Foucart: „Das persönliche Urtheil eines Scholiasten würde wenig Achtung verdienen, aber es ist nur das Echo der öffentlichen Meinung. Diese öffentliche Meinung finden wir in zahlreichen Stellen wieder, sowohl bei den Moralisten und Komikern, als in den Noten der Grammatiker und Scholiasten. Ihr Zeugniss verdient um so mehr Vertrauen, als dieselben bei ihrer Verurtheilung der Verehrer der Göttermutter oder des Sabazios sich durchaus nicht auf einen dogmatischen Standpunkt stellten; sie setzten weder deren Existenz noch deren Macht in Zweifel. Was sie verwarfen, das waren die schändlichen Praktiken, der verächtliche Charlatanismus und die Aus-

schweifungen ihrer Gläubigen. Aus diesen Motiven wiesen sie die Culte zurück, welche diese Ausschreitungen hervorbrachten. Nicht im Namen der Religion, sondern um die Moral und den gesunden Menschenverstand zu vertheidigen, griffen die Philosophen und die Dichter der Komödien die Anhänger der fremden Culte an. Man kann also ihr Zeugniss nicht zurückweisen, wie man berechtigt wäre es zu thun, wenn es von leidenschaftlichen Feinden ausginge".[1]

Die christlichen Gemeinden dagegen verlangten von ihren Mitgliedern eine innere Läuterung, eine Umbildung des ganzen sittlichen Menschen, einen religiösen Glauben, der nicht nur in der Annahme bestimmter äusserer Thatsachen bestand, sondern der eine das ganze menschliche Leben durchdringende Wirksamkeit ausübte. In Folge dessen musste auch die Organisation der christlichen Gemeinden eine ganz andere sein und mussten ihre Beamten eine ganz andere Stellung zu den Gemeindegliedern einnehmen, wie die Priester und Vorstände der Cultvereine zu deren Genossen. Nicht einzelne Handlungen und Leistungen verlangte das Christenthum von den Gläubigen, sondern ein neues Leben, eine sittliche Reinheit und eine Strenge der Lebensführung, wie sie nur angestrebt werden konnte unter einer Verfassung, welche die Einzelnen einer ununterbrochenen Aufsicht unterwarf und den Gemeindeorganen eine ausgedehnte Disciplinargewalt verlieh. Die sittlichen und religiösen Anschauungen der Cultvereine standen denen der älteren christlichen Gemeinden schroff entgegen, und das Urtheil der Christen über ihre sittliche Verworfenheit muss noch strenger ausgefallen sein, wie das der griechischen Philosophen und Dichter. Es wäre in der That wunderbar, wenn die Christen die Verfassungsformen solcher Genossenschaften angenommen hätten, die sie nur verachten und verwerfen konnten. Ohne einen vollständigen Beweis sind wir zu einer derartigen Annahme durch nichts berechtigt. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass griechische und römische Schriftsteller, die dem Christenthume fern oder feindlich gegenüberstanden, denen nur lückenhafte und entstellte Nachrichten von dem Wesen und der Verfassung der christlichen Gemeinden zugekommen waren, die christlichen Gemeinden mit den heidnischen Cultvereinen vermengten und beide auf eine Linie stellten. Wenn Lucian von einem θιασάρχης und ξυναγωγεύς bei den Christen spricht,

1) Vgl. den ganzen dritten Abschnitt Foucarts p. 139—186; insbes. p. 155 uff., 178 uff., 186.

so dürfen wir daraus ebenso wenig auf die wirkliche Verfassung von Christengemeinden einen Schluss ziehen — als wenn er von ἱερεῖς und γραμματεῖς der Christen spricht.[1] Die ganze Erzählung zeigt, dass Lucian keine genaue Kenntniss der christlichen Gemeinden und des Christenthums besass, wenn ihn auch von manchen Wunderlichkeiten oder auffallenden Erscheinungen Nachricht zugekommen ist oder er sie selbst beobachtet haben mag. Ebenso wenig könnte es überraschen, wenn trotz der inneren Verschiedenheit einzelne Sitten und Gebräuche der Cultvereine in die christlichen Gemeinden und den Cultus eingedrungen wären. Indes ist bisher eine solche Einwirkung nicht nachgewiesen. Gewiss sind aus dem heidnischen Cultus manche Ceremonien übernommen worden, aber soweit dies bis jetzt nachgewiesen ist, handelt es sich hierbei um Ceremonien des officiellen Gottesdienstes, nicht der privaten Cultvereine, oder um solche, welche beiden gemeinschaftlich waren. Solche Sitten und Gebräuche sind schon in die spröde jüdische Synagoge eingedrungen[2] und werden um so leichter in den Christengemeinden, die aus heidnischer Bevölkerung sich bildeten, Eingang gefunden haben. Endlich ist von der Frage nach der Entstehung und Entwicklung der innern Verfassung der christlichen Gemeinden die andere Frage wohl zu unterscheiden, in welcher Form die christlichen Gemeinden im 2. und 3. Jahrhundert die Anerkennung als vermögensfähige Corporationen durch den Staat erlangen konnten, obgleich das Bekenntniss des Christenthums ein mit Strafe bedrohtes Verbrechen in sich schloss. Dem Staate gegenüber konnten die Christengemeinden als ihren Zwecken nach erlaubte Corporationen sich hinstellen, wenn sie auch eine eigenartige Verfassung hatten, die von der der Cultvereine abwich. Beide Fragen haben nichts mit einander gemein. Als am Ende des 2. Jahrh. Tertullian nachzuweisen sich bemühte, dass die christlichen Gemeinden erlaubte Corporationen seien,[3] war die Institution des Episcopats jedenfalls schon soweit ausgebildet, dass von einer Verwandtschaft der innern Verfassung

---

1) Lucian, de morte Peregrini (etwa von 165—170) c. 11.

2) Interessant ist in dieser Beziehung eine Inschrift aus Phokaea in Kleinasien, die in der Zeitschrift Homeros 1875 p. 205 zuerst veröffentlicht worden ist. Sie enthält ein Ehrendecret der jüdischen Synagoge, durch welches der Tation, der Tochter des Straton, ein goldener Kranz und die προεδρία in der Synagoge zuerkannt wird. Vgl. S. Reinach in dem Bulletin de Correspondance Hellénique X, 327 uff.

3) S. meine Geschichte des Kirchenrechts I, 205 uff.

der christlichen Gemeinden mit der der Cultvereine nicht die Rede sein konnte.

Gegenüber diesen Versuchen für die Entstehung der Kirchenverfassung einen neuen Ausgangspunkt zu finden, hielten immer noch angesehene und vorsichtige Forscher an der althergebrachten Auffassung fest, dass die Verfassung der jüdischen Synagoge den Einrichtungen der christlichen Gemeinden als Vorbild gedient haben.[1] Auch in der eindringenden und sorgfältigen Untersuchung über diese Frage, welche Holtzmann seinem Werke über die Pastoralbriefe einfügte, kam er zu dem Resultate, ursprünglich habe es wenigstens in den Paulinischen Gemeinden feststehende Verhältnisse und Organisationen nicht gegeben, hier erschiene vielmehr die freie Entfaltung und Bethätigung der Kräfte, durch welche der Geist wirke, noch in ungehemmtem Flusse begriffen. In demselben Maasse aber als der ursprünglich gesetzesfreie Paulinismus hinter dem zwar nicht jüdischen, aber doch wieder gesetzlichen Christenthum, welches die spätere neutestamentalische Literatur und die Werke der apostolischen Väter characterisire, zurückgetreten sei, haben auch die freieren Formen des griechischen Cultvereins, des römischen Collegiums und was Gleichartiges sonst noch aufgetaucht sein mochte, den strengern und gebundnern der jüdischen Synagoge Platz gemacht. Die Zweitheilung der Aemter der *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι* — denn beide Ausdrücke seien völlig gleichbedeutend — und *διάκονοι* entspreche durchaus der der jüdischen Synagoge mit ihren *ἄρχοντες* und *ὑπηρέται*. Aus dem Vorsitzenden des Presbytercollegs habe sich dann der eine Bischof zu dem Haupt seiner bisherigen Mitbevollmächtigten und der Gemeinde erhoben. Namentlich dem Kampfe wider die gnostische Häresie, seitens welcher die Kirche mit Zersetzung bedroht war, verdanke der heidenchristliche Episcopat seine Befestigung. So habe allerdings in den Paulinischen Gemeinden anfänglich eine natürliche Gravitation nach den althergebrachten, gewohnten Formen der Cultvereine stattgefunden, dieselben seien aber später durch die Formen der synagogalen Verfassung verdrängt worden.[2] Freilich hatte schon

---

1) Vgl. Jacoby, Die constitutiven Factoren des apost. Gottesdienstes in den Jahrb. für deutsche Theologie XVIII (1873) S. 539 uff., insbes. 553 uff.; Weizsäcker, Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters ebendas. S. 631 uff., insbes. 657 uff.; Beyschlag, Die christl. Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. Test. (1874) S. 38 uff., S. 82 uff.

2) Holtzmann, Pastoralbriefe (1880) S. 194 uff.

vorher (1879) Schürer den Nachweis versucht, dass eine Verwandtschaft zwischen der synagogalen und der christlichen Gemeindeverfassung überhaupt nicht bestehe[1] und Weingarten hatte sich ihm angeschlossen unter dem Ausdruck des Bedauerns, dass Holtzmann leider noch nicht völlig den alten judenchristlichen Sauerteig der Tübinger Construction ausgekehrt habe.[2]

Dies war der Stand der Literatur über die Entstehung der christlichen Gemeindeverfassung, als im Jahre 1883 durch zwei literarische Erscheinungen die wissenschaftliche Bewegung in ein neues Fahrwasser gerieth. Die eine dieser Erscheinungen war die Publication der Apostellehre durch den Metropoliten Bryennios, die in wenig Jahren eine kaum noch zu übersehende Literatur hervorrief. Unzweifelhaft hat die Apostellehre durch ihre Angaben über die Organisation der Gemeinden unsere Kenntniss der altchristlichen Verfassung erweitert und ergänzt. Aber sie gab selbst wieder zu so vielen Streitfragen Veranlassung, dass wir auch durch sie auf einen sichern Boden nicht gelangt sind und mit der Vermehrung unserer Quellen auch die Unsicherheit und Ungewissheit gewachsen zu sein scheinen. Die andere literarische Erscheinung war die deutsche Uebersetzung der von Prof. Dr. Hatch im Jahre 1880 zu Oxford gehaltenen Vorlesungen durch Prof. A. Harnack.[3] Das Buch war in England schon in zwei Auflagen erschienen, ohne dass hier darin eine ganz neue Auffassung über die Entstehung und Entwicklung der christlichen Gemeindeverfassung gefunden worden wäre. Der Verfasser selbst schien sich nicht bewusst zu sein, in wesentlichen Punkten etwas neues zu sagen. Erst die Folgerungen, welche Harnack aus den Andeutungen von Hatch gezogen hat, führten auf neue Bahnen,[4] auf denen Harnack in seinen späteren Arbeiten immer kühner vordrang.[5] Ihm folgten

1) Theologische Literaturzeitung 1879 Nr. 23.

2) Hist. Zeitschrift Bd. 45 S. 450 uff.

3) E. Hatch, die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Uebersetzung besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack 1883. In kürzerer Fassung hat Hatch seine Ansichten dargelegt in dem Artikel Priest in dem Dictionary of Christian Antiquities (1880) II, 1698 sqq.

4) Siehe Analekten von A. Harnack in seiner Uebersetzung von Hatch S. 229 uff.

5) Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur II Heft 1. 1884) S. 88—170. — Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung nebst einer

nicht nur zahlreiche Theologen, sondern auch Canonisten, wie insbes. Friedberg,[1] schlossen sich im Wesentlichen ihm an und „eine alte Streitfrage, die schon vor anderthalb Jahrtausenden die christlichen Gelehrten beschäftigt hat und die seit dem sechszehnten Jahrhundert zu einer confessionellen Controverse geworden ist, schien auf eine überraschend einfache und zutreffende Weise gelöst zu sein."[2]

Die Ausführungen von Hatch, die sich durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch einen weiten Blick für die geistigen und socialen Bedingungen, unter denen das Christenthum sich verbreitete, auszeichnen, sind überall geistvoll und lehrreich. Aber sie blenden mehr als sie überzeugen und dürften einer eingehenden Prüfung nicht Stand halten. Seine Ansicht lässt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Sowohl in den Gemeinden, deren Mitglieder aus dem Judenthum gekommen, als in denen, deren Glieder ursprünglich sämmtlich oder zum grössten Theil Juden gewesen sind, habe sich in der apostolischen Zeit ein leitendes Collegium von Aeltesten, πρεσβύτεροι, gebildet, dessen Geschäfte die Verwaltung und Handhabung der Disciplin umfasst haben, dessen Mitglieder aber mit dem Cultus und dem Lehrberufe nichts zu thun gehabt haben. Von Anfang an aber habe die barmherzige Hilfeleistung, die Wohlthätigkeit, die Armen- und Krankenpflege den wichtigsten Zweig der Gemeindeverwaltung gebildet und damit sei die Finanzverwaltung zum Mittelpunkte der Gemeindeverwaltung geworden. In den heidnischen Cultvereinen und in den Städten Syriens und Kleinasiens hätten damals die Beamten der Finanzverwaltung sowie auch diejenigen Mitglieder des Raths oder Ausschusses, die mit der Finanzverwaltung betraut gewesen waren, den Titel eines ἐπίσκοπος in der Regel geführt. In Folge dessen seien auch die Mitglieder der christlichen Presbyterien, sofern sie die kirchlichen Gelder zu verwalten hatten, ἐπίσκοποι genannt worden. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts habe sich innerhalb der Presbytercollegien die Einrichtung eines ständigen Vorsitzenden gebildet, wie denn in den grossen Städten eine solche Centralisation in Folge der

---

Untersuchung über den Ursprung des Lectorats (Texte und Untersuchungen II Heft 5. 1886) S. 85 uff. — Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege (1886) S. 22.

1) Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechtes (2. Aufl. 1884) S. 7 uff. Ihm schloss sich dann wieder Frantz, Lehrbuch des Kirchenrechts (1887) S. 12 uf., an.

2) Harnack, Vorrede zu Hatch S. VII.

ausgedehnten Armenpflege und Finanzverwaltung fast eine Nothwendigkeit gewesen sei. In Folge dessen ward dem Vorsitzenden allein der Titel vorbehalten, welcher sich auf die Verwaltung der Gelder bezog — der Titel ἐπίσκοπος. Von hier aus entwickelte sich im dritten Jahrhundert die Obergewalt des Bischofs in Folge des Bedürfnisses nach Einheit der Lehre und nach Einheit der Disciplin in den Gemeinden.

Gegen Ende des apostolischen Zeitalters sei das Amt der Diaconen entstanden. Aber erst in dem nachapostolischen Zeitalter werde die Arbeitstheilung zwischen den beiden Classen von Beamten deutlich erkennbar und erst allmählich sei die Unterordnung der Diaconen unter die Episcopen eine so grosse geworden, als sie nachmals war.[1]

Harnack hat die Ansichten Hatch's zu der Annahme umgebildet, dass von Anfang an in den christlichen Gemeinden eine zwiefache Organisation sich gebildet habe, eine patriarchalische und eine administrative. Jene habe darin bestanden, dass die Gemeinde in Leitende und Geleitete zerfallen sei. Die Leitenden seien anfänglich alle „Aeltern" (πρεσβύτεροι) im Gegensatz zu den „Jüngern" (νεώτεροι) gewesen, in manchen Gemeinden auch die Patrone im Gegensatz zu den zu Dank verpflichteten Clienten. Als nicht mehr alle „Alten" an der Leitung theilnehmen konnten, sei an deren Stelle ein leitender Ausschuss getreten. Ihm habe insbes. die Ausübung der Disciplin obgelegen. Die Gemeinde habe aber ausserdem noch eines Amts der Verwaltung bedurft, nicht blos, wie Hatch zu ausschliesslich betone, für die Gabenverwaltung, sondern für das ganze System von Functionen, welches die Gemeinde umfasste. Dies sei das Amt der Episcopen und der ihnen beigegebenen Diaconen gewesen. Die Verbindung dieser administrativen Ordnung mit der patriarchialischen sei dadurch hergestellt worden, dass der leitende Ausschuss der „Alten" die Episcopen in seine Mitte aufgenommen und diesen πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, den Presbyter-Episcopen, die Leitung überlassen habe. Die begriffliche Scheidung zwischen Episcopen und Presbyter habe aber fortgedauert und sei darin begründet gewesen, dass die Presbyter-Episcopen Inhaber besonderer Charismen gewesen seien, die einfachen Presbyter nicht. Weder die Presbyter noch die Presbyter-Episcopen hatten das Wort Gottes zu verkünden. Dies war die Function der Apostel, Propheten und Lehrer, welche ihren

1) Hatch, S. 30 uff., 42 uff., 55 uff., 79 uff., 87 uff.

Beruf auf einen göttlichen Auftrag oder ein Charisma zurückführten. Sie allein seien die Geehrten in der Gemeinde (οἱ τετιμήμενοι) gewesen, von denen die Apostellehre spricht, die ἡγούμενοι oder προηγούμενοι des Hebräerbriefs, des sog. ersten Clemensbriefs, des Hirten des Hermas. Als aber im zweiten Jahrhundert diese geistbegabten Lehrer mehr und mehr ausstarben oder doch ihre Bedeutung einbüssten, seien die Episcopen, die als Inhaber besonderer Charismen von Anfang an in einer gewissen Beziehung zu ihnen gestanden, in ihre Stelle eingerückt. Damit sei der Episcopat auf die Linie seiner katholischen Entwicklung gestellt worden, indem die Inhaber desselben den Dienst der Propheten und Lehrer, endlich auch den der Apostel leisteten. Nur sei an Stelle des Charisma der Gedanke der Uebertragung der apostolischen Vollmacht getreten. Als aber der solemne Dienst am Wort auf die Episcopen überzugehen begann, habe es zweckmässig erscheinen müssen, mit Entgegennahme und Verwaltung der Gaben, mit der Sorge für cultische Einheit nur einen Beamten zu betrauen. Diesem Einen Bischof sei in Folge der grossen Krisis, welche durch den Gnosticismus über die Kirche hereinbrach, die Lehrbefugniss zugewachsen. Die Aeltesten sanken auf die Stufe eines berathenden Collegiums herab, während andererseits auf sie das Recht der freien Erbauungsrede, der Predigt überging.

Die verschiedenen Ausführungen, welche Harnack seinen Ansichten in den letzten Jahren gegeben, zeigen zwar im Einzelnen kleine Abweichungen, aber sie ruhen alle auf demselben Grundgedanken, dass das Amt der Presbyter und das der Episcopen von Anfang an verschieden gewesen und eine Verbindung beider Aemter nur dadurch herbeigeführt worden sei, dass die Episcopen auch zugleich Mitglieder des Presbyter-Collegiums gewesen seien. Die später fixirte Gemeindeverfassung sei demnach eine Combination aus zwei verschiedenen Organisationen.

Wir werden uns einer Prüfung dieser Grundgedanken nicht entziehen können.

Der Ausgangspunkt ist die Behauptung Hatchs, dass von Anfang an in den christlichen Gemeinden die Armen- und Krankenpflege und damit auch die Finanzverwaltung den wichtigsten Zweig der Gemeindeverwaltung gebildet habe, und dass die Beamten, die hiermit betraut waren, den Titel ἐπίσκοποι führten, mit welchem in Kleinasien und Syrien in den Genossenschaften und Städten die Finanzbeamten bezeichnet worden seien. Die Armen- und Krankenpflege

war sicherlich eine wichtige Aufgabe der christlichen Gemeinden, aber sie ergab sich doch nur als ein Ausfluss aus der Religiosität und Sittlichkeit, wie sie durch das Evangelium verkündet und in die Herzen seiner Bekenner gepflanzt wurde. Sie war nur eine Seite der Gemeindethätigkeit; mit demselben, wenn nicht mit grösserem Recht könnten wir die Ausübung der Disciplinargewalt als den wichtigsten Theil der Gemeindeverwaltung bezeichnen. Doch hiervon abgesehen, so ist es unrichtig, den Titel ἐπίσκοπος als eine Bezeichnung von Finanzbeamten in Anspruch zu nehmen. Der Ausdruck ἐπίσκοπος wird bekanntlich in der allgemeinen Bedeutung von Aufseher, Beamter, in der griechischen Literatur aller Jahrhunderte sehr häufig angewandt und ebenso bekannt ist es, dass auch die Septuaginta sich des Ausdrucks vielfach in dieser allgemeinen Beziehung auf irgend ein öffentliches Amt bedient.[1]

Dagegen findet sich der Ausdruck als Bezeichnung eines bestimmten Amtes auffallend selten. In der Blüthezeit Athens führten diesen Titel Specialcommissäre, welche in den Städten der Bundesgenossen einzelne Verwaltungsgeschäfte zu vollziehen hatten.[2] Seit dem Peloponnesischen Kriege kommen derartige Beamte nicht mehr vor, an sie können offenbar die christlichen ἐπίσκοποι nicht anknüpfen. In der macedonischen Zeit werden auf der Insel Thera Beamte ἐπίσκοποι genannt, die in einem Decret beauftragt werden, eine Schenkung in Empfang zu nehmen und das Geld anzulegen.[3] Ferner begegnen uns im zweiten Jahrh. vor Chr. auf der Insel Rhodus ἐπίσκοποι als städtische Beamte, ohne dass wir deren Functionen näher anzugeben vermöchten.[4] Endlich erscheinen im 2. und 3. Jahr-

---

1) Die hierher gehörigen Stellen sind häufig gesammelt worden. Siehe z. B. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts II, 92, 93. Hinzuzufügen wäre etwa noch Appian, Bell. Mithrid. c. 48; de reb. Syriac. c. 53.

2) Böckh, Staatshaushalt der Athener (3. Aufl.) I, 304, 480 uff. In der Römischen Zeit führten die Beamten, welche von Athen jährlich gesandt wurden, um die auswärtigen Besitzungen der Athener zu verwalten, den Titel Epimeletes Die der Stadt Massilia gehörige Ortschaft Nicaea (Nizza) ward in der Kaiserzeit von einem episcopus Nicaensium verwaltet. Corp. Inscript. Latin. V, n. 7914.

3) Ross, Inscript. ineditae II, n. 198 = Wescher, Revue archéol. XIII, 246. Nach letzterem gehört die Inschrift aus sprachlichen Gründen der macedonischen Zeit an.

4) Ross, Inscript. ined. III, n. 275, n. 276; Mittheilungen des deutschen archäol. Instituts zu Athen II, 225. (Die letzte Inschrift aus den Jahren 188—167

hundert nach Chr. auf einer verhältnissmässig grossen Zahl von Inschriften ἐπίσκοποι als städtische Beamte in den Landstrichen östlich vom Jordan am Hauran, in der Decapolis, in Batanaea, Auranitis sowie den angrenzenden Gebieten der Provinz Arabia I.[1] Nach einer dieser Inschriften haben die ἐπίσκοποι über Gelder zu verfügen, die einer Gottheit zugehören, aber die Ausdrücke sind so allgemein, dass wir daraus nicht schliessen können, sie seien besondere Finanzbeamte gewesen.[2] Nur soviel können wir den Inschriften entnehmen, dass in jenen Gegenden die ἐπίσκοποι eine Collegialbehörde bildeten, welche an der städtischen Verwaltung betheiligt waren und deren Mitglieder abwechselnd aus den einzelnen Phylen, in welche die Bürgerschaft gegliedert war, entnommen wurden.[3]

Ganz abgesehen darf hier davon werden, dass im 4. Jahrh. nach Chr. in einigen Städten die Beamten der Lebensmittelpolizei den Titel episcopi führten.[4]

Aus dieser Uebersicht dürfte sich wohl mit Sicherheit ergeben, dass die Behauptung von Hatch, in den Genossenschaften und Städten Kleinasiens und Syriens hätten die Finanzbeamten den Titel ἐπίσκοπος geführt, nicht erwiesen ist.

Indess ist damit doch der Auffassung von Hatch sowie der

---

v. Chr.) Alle drei Inschriften enthalten Beamtencataloge. Vor den ἐπίσκοποι werden die στρατηγοί und ταμίαι aufgeführt. Hieraus ergiebt sich jedenfalls, dass die ἐπίσκοποι nicht die eigentlichen Finanzbeamten waren.

1) Die in Betracht kommenden Inschriften, zehn an der Zahl, finden sich am besten bei Lebas-Waddington, Inscriptions grecques et latines III, n. 1911 (= C. J. Graec. n. 4645); n. 1989 (= C. J. Gr. n. 4640); n. 1990 (= Wetzstein, Abhandlungen der Berliner Academie 1863 n. 47); n. 2070e (= Wetzstein n. 204); n. 2298; n. 2308; n. 2309 (= C. J. Gr. n. 4617); n. 2310; n. 2412e (= Wetzstein n. 184); n. 2412f (= Wetzstein n. 186). Vielleicht gehört zu ihnen auch Wetzstein n. 144.

2) Lebas-Waddington n. 1990. Waddington bemerkt hierzu (III, 474): „Notre inscription semblerait prouver que les episcopes exerçaient quelque surveillance sur les revenus sacrés, mais l'expression τὰ τοῦ θεοῦ est assez vague, et peut s'appliquer à des amendes infligées par les episcopes, et dont le produit était sacrée aux reparations des temples.“ Die Inschrift ist aus dem Jahre 252 n. Chr.

3) Lebas-Waddington n. 2308—2310. Einzelne ἐπίσκοποι waren zugleich Mitglieder des Raths, der βουλή, doch, wie es scheint, nicht alle. Lebas-Waddington n. 1989, 2298, 2412e.

4) L. 18 § 7 D. 50, 4 (Aur. Arcadius Charisius): Episcopi, qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatum populis ad quotidianum victum usui sunt.

weitern Ausbildung derselben durch Harnack nur eine Stütze entzogen, sie wäre doch gerechtfertigt, wenn sie sich in der That aus den ältesten christlichen Quellen nachweisen liess. Dies ist aber nicht der Fall. Eine unbefangene Betrachtung der Quellen ergiebt, dass in keiner derselben den Presbytern nur die obere Leitung der Gemeinden und die Ausübung der Disciplinargewalt, den Bischöfen aber die Vermögensverwaltung oder, nach der erweiterten Fassung Harnacks diejenigen Functionen der Gemeinde zugekommen wären, welche ohne Verwaltungsbeamte nicht denkbar sind (Armenpflege, Cultus, Correspondenz). In den Briefen des Apostel Paulus werden — abgesehen von den Pastoralbriefen — Presbyter überhaupt nicht erwähnt. Episcopen werden nur in der Adresse des Briefs an die Philipper neben Diaconen genannt, wir erfahren aber über ihre Functionen nichts. In den andern Schriften des Neuen Testaments, in welchen Presbyter erwähnt werden, werden ihnen gerade solche Functionen zugeschrieben, welche dem Cultus, der Lehre und der Vermögensverwaltung angehören. Mögen diese Schriften dem Verfasser, dessen Namen sie tragen, zugehören oder nicht, mögen sie im ersten oder zweiten Jahrhundert entstanden sein — wir lassen diese Fragen hier gänzlich unentschieden — jedenfalls stammen sie doch noch aus einer Zeit, in welcher über die Functionen, die den Presbytern zukamen, ein Zweifel nicht bestehen konnte. Es fehlt jeder vernünftige Grund anzunehmen, dass in diesen Schriften die Functionen der Presbyter und Episcopen absichtlich oder unabsichtlich vermischt worden wären. Die Annahme Harnacks aber, dass überall da, wo den Presbytern Functionen zugeschrieben werden, die nach seiner Auffassung den Episcopen allein zugestanden haben, von Episcopen als Mitgliedern des Presbyteriums die Rede sei, von den von ihm sog. *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*,[1] ist unerwiesen. So erfolgen nach Act. 11, 30 die Geldsendungen an die Presbyter der Gemeinde zu Jerusalem. Die Presbyter sind es, welche in Gemeinschaft mit den Aposteln die wichtigsten Fragen der Lehre und kirchlichen Sitte entscheiden (Act. 15, 2. 6. 22; 16, 4). Nach 1. Tim. 4, 14 sind es die Presbyter, das Presbyterion, welche dem Timotheus das Charisma der Lehrtüchtigkeit durch Auflegen der Hände ertheilen. Nach 1. Tim. 5, 17 sind diejenigen Presbyter doppelter Ehre würdig, die wohl vorstehen und arbeiten im Wort und in der Lehre. In dem Jacobusbrief 5, 14 sind

1) Analecten zu Hatch S. 234 uf.

es die Aeltesten, welche über den Kranken zu beten und sie mit Oel in dem Namen des Herrn zu salben haben. In 1. Petri 5, 2 werden die Presbyter ermahnt, die ihnen anvertraute Heerde Gottes zu weiden, nicht gezwungen, sondern freiwillig und nicht aus schändlicher Gewinnsucht. Das Weiden der Heerde schliesst aber unzweifelhaft auch die Lehre und den Cultus, die wichtigsten Functionen in der christlichen Gemeinde, in sich, und wenn sie ihr Amt nicht mit schändlicher Gewinnsucht führen sollen, so deutet dies doch darauf hin, dass sie an der Verwaltung der Gelder und Gaben der Gemeinde betheiligt waren.

Völlig entsprechend diesen Angaben über die Functionen der Presbyter sind die Ermahnungen, welche Polycarp in der Mitte des zweiten Jahrhunderts an die Presbyter zu Philippi richtet. Die Armen- und Krankenpflege, die Fürsorge für die Witwen und Waisen werden hier ebenso zu den Functionen der Presbyter gerechnet, wie die Uebung der Disciplinargewalt. Die Ermahnung, die verirrten Schafe zurückzubringen, ist nicht denkbar, wenn die Presbyter nicht auch zu lehren berufen gewesen wären. Wenn Polycarp ferner die Presbyter auffordert, nicht habsüchtig und geldgierig zu sein, so stimmt dies mit 1. Petr. 5, 2 überein.[1] Wenn in dem Schreiben des Polycarp von einer Betheiligung der Presbyter an dem Cultus nicht die Rede ist, so darf hieraus doch nicht, wie dies geschehen, der Schluss gezogen werden, dass die Presbyter keine Cultushandlungen vorzunehmen gehabt hätten, denn in dem ganzen Schreiben wird von dem Cultus überhaupt nicht gesprochen. Da wo ein Bischof Vorsteher der Gemeinde geworden ist, war es allerdings der Bischof, der die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde leitete, der für sie die Gebetsopfer und Fürbitten darbrachte und der die Gaben der Gemeindeglieder in Empfang nahm. So ist es nach Justinus (Apologia I, c. 65. 67) der Vorsteher der Gemeinde (*προεστώς*), welcher bei der Schilderung des sonntäglichen Gottesdienstes allein erwähnt wird.[2] Aber noch Tertullian nennt diejenigen, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen den Vorsitz führen, die bewährtesten Aeltesten[3] und

1) Ep. Polycarpi ad Philipp. c. 6.

2) Vom I. Clem. 44, 4 wird später noch die Rede sein.

3) Apolog. c. 39: „Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio accepti.“ Wenn Harnack, Analekten zu Hatch S. 236, gegen dieses Zeugniss bemerkt: Tertullian schildere nicht die christlichen Gottesdienste, sondern verschleiere dieselben, so ist dies doch nur insoweit

schreibt ausdrücklich den Presbytern ebenso wie den Diaconen das Recht zu taufen zu, wenn sie dasselbe auch nur mit Zulassung des Bischofs ausüben sollen.[1] Und wenn in den Ignatianischen Briefen gesagt wird, dass die Eucharistie giltig nur gefeiert werden könne unter Leitung des Bischofs oder dessen, der von dem Bischof hiermit beauftragt worden sei, so kann hier an erster Stelle doch nur an die Presbyter als Stellvertreter des Bischofs gedacht sein, die unmittelbar vorher als diejenigen bezeichnet worden sind, denen zu gehorchen sei wie den Aposteln.[2]

Wenn Harnack weiterhin sich darauf beruft, dass in allen Aufzählungen, in welchen die Diener am Worte in einer Reihe mit andern Amtspersonen aufgeführt werden, sich niemals Presbyter finden, sondern stets nur Bischöfe und Diaconen, so ist dies zwar für den ersten Theil der Behauptung richtig, nicht aber für den zweiten. In allen von ihm angeführten Stellen, mit Ausnahme einer einzigen, werden weder Presbyter noch Bischöfe noch Diaconen in einer Reihe mit den Aposteln, Propheten und Lehrern genannt.[3] Das letzte Argument Harnacks aber, dass für das Bischofsamt eine charismatische Begabung verlangt worden wäre, ein besonderes Charisma der Verwaltung und der öffentlichen Dienstleistung, nicht aber für das Amt der Presbyter, ist von ihm ebenso wenig erwiesen. In keiner ein-

---

richtig, als er einen Grund hatte, den christlichen Gottesdienst zu verschleiern. Weshalb er aber den seniores einen Antheil an der Leitung des Gottesdienstes zugeschrieben haben sollte, wenn dieselben keinen Antheil daran gehabt hätten, lässt sich vernünftiger Weise nicht einsehen.

1) Tertull. de Bapt. c. 17: Dandi (baptismi) quidem habet jus summus sacerdos qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate.

2) Ep. Ignat. ad Smyrnaeos c. 8: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Wenige Zeilen vorher: *πάντες.. ἀκολουθεῖτε τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις.*

3) Harnack, Lehre der zwölf Apostel S. 148 Note 77[b] mit den S. 111 Note 23 angeführten Stellen. Nur Hermas, Vis. III, 5, 1 werden Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diaconen in einer Reihe genannt und zwar in dieser Folge. Der Zusammenhang und diese Folge zeigen, dass Hermas die Lehrthätigkeit nicht hervorheben will. Wo für ihn diese massgebend ist, nennt er nur Apostel und Lehrer. Simil. IX, 15, 4; IX, 16, 2; IX, 25, 2. — In der Lehre der zwölf Apostel 15, 1 werden Bischöfe und Diaconen zunächst nicht in einer Reihe mit den Propheten und Lehrern genannt, sondern ihnen entgegengesetzt. Dann aber kennt die Apostellehre überhaupt Presbyter nicht und wir sind nicht berechtigt Presbyter als vorhanden auch da anzunehmen, wo sie nicht erwähnt werden.

zigen Stelle der ältesten Quellen wird für die Bischöfe und Diaconen ein besondres Charisma verlangt, wenn auch nach 1. Corinth. 12, 28 und Röm. 12, 5 uff. die ganze Ordnung des Gemeindelebens auf die Gnade Gottes zurückgeführt wird. Aus 1. Corinth. 12, 28 kann um so weniger ein Unterschied zwischen Bischof und Presbyter in Bezug auf eine charismatische Begabung hergeleitet werden, als der Apostel in den Korintherbriefen und dem Römerbriefe weder Bischöfe noch Presbyter kennt. Selbst wenn die Ansicht Harnacks[1] über die Functionen der Bischöfe und Presbyter richtig wäre, so wäre nach den angeführten Stellen der Paulinischen Briefe ebenso für die Functionen des Presbyters wie für die der Bischöfe ein Charisma, eine besondere göttliche Gnade zur Dienstleistung für die Gemeinde Christi erforderlich. Prophetie, Hilfeleistung, Lehre, Ermahnung, Leitung, Wohlthätigkeit — alle diese Thätigkeiten beruhen auf einem Charisma, einer Gabe, die nach der Gnade Gottes gewährt ist (Röm. 12, 6—8). Das Ermahnen müsste doch jedenfalls nach Harnack eine Function der Presbyter sein. Aber diese ganze Betrachtungsweise ist meines Erachtens eine schiefe. Der Apostel spricht nicht von einem in mystischer Weise bewirkten Wunder, durch welches den Einzelnen zur Thätigkeit für die Gemeinde eine besondere Gabe verliehen werde, sondern er führt nur die Verschiedenheit der menschlichen Begabung und die Fähigkeit, der Gemeinde Dienste zu leisten, auf die Gnade Gottes zurück. Welches auch die Functionen der Presbyter gewesen sein mögen, sie bedürfen immer zu deren Vollziehung der göttlichen Gnade. Und nach den Pastoralbriefen sind es gerade die Presbyter, welche in Gemeinschaft mit dem Apostel bei Ertheilung des Charisma die Hände auflegen, also jedenfalls auch selbst mit dem Charisma, der besondern Gnade Gottes begabt sind (1. Tim. 4, 14). In der Apostelgeschichte (20, 28) ermahnt der Apostel Paulus die um ihn versammelten Presbyter von Ephesus, auf sich selbst und die ganze Heerde Acht

---

1) Harnack, Analecten S. 231 uf., 263; Lehre der Apostel S. 144 uff.; Quellen der Kirchenordnung S. 86. Wenn H. Analecten S. 232 Hermas, Sim. IX, 25, 2 citirt, so beweist diese Stelle nichts, da sie nur von *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* spricht. Dass seine Auslegung von Ep. Ignat. ad Magnes. c. 2 unrichtig ist, ist schon mehrfach hervorgehoben worden. S. Weizsäcker in der Theolog. Literatur-Zeitung 1883 Sp. 439; Seyerlen a. a. O. S. 227. S. auch Ep. Ignat. ad Trallian. c. 13, 2, wo Bischof und Presbyter in Bezug auf den Gehorsam, der ihnen geschuldet wird, ganz gleichgestellt werden: „*ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ, ὁμοίως καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ.*“

zu haben, „unter welche Euch der heilige Geist zu Episcopen gesetzt hat zu weiden die Gemeinde Gottes.“ Wie man auch an dieser Stelle den Ausdruck ἐπίσκοποι fassen will, jedenfalls kann daran kein Zweifel sein, dass hier πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι nicht unterschieden werden und die Einsetzung durch den heiligen Geist sich auf alle πρεσβύτεροι bezieht.

Es dürfte hiermit nachgewiesen sein, dass es den Ansichten von Hatch sowohl in der Fassung ihres ersten Begründers wie in der weitern Ausführung, die ihnen durch Harnack zu Theil geworden ist, an einer quellenmässigen Begründung fehlt. Obgleich sie nicht nur — wie selbstverständlich — von katholischer Seite Widerspruch gefunden haben,[1] sondern sie auch von protestantischen Theologen der verschiedensten Richtung bekämpft wurden,[2] so haben sie anderer Seits doch in weiten Kreisen sich Anhänger erworben und einen unläugbaren Einfluss auf die bedeutendste Darstellung der Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, die in den letzten Jahren erschienen ist, ausgeübt, auf das nach Form und Inhalt gleich ausgezeichnete Werk von Weizsäcker, das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche (1886). Weizsäcker hat das Verdienst, schärfer, als dies bisher geschehen ist, die richtige Methode, die bei diesen Untersuchungen anzuwenden und durch die allein zu wissenschaftlichen Resultaten zu gelangen ist, nachgewiesen und durchgeführt zu haben. Schon im Jahre 1873 hatte er hervorgehoben: „Was zur Ermittelung fester Ergebnisse vor allem Noth thut, das ist eine durchgreifende und folgenrichtige Unterscheidung unserer Nachrichten nach ihren Quellen... Es ist durchaus unzulässig, die Data aus den sämmtlichen Schriften des neuen Testaments zu combiniren. Jene Schriften stellen uns vielmehr gerade in diesen Stücken (der Kirchenverfassung) einen Entwicklungsgang vor Augen, dessen Anfang in der Blüthezeit der apostolischen Periode liegt, dessen Ende aber weit

---

1) Zum Theil mit sehr beachtenswerthen Gründen. Siehe inbes. Funk in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 1884. S. 160 uff. und Doctrina duodecim apost. (1887) p. 43 uf.

2) Siehe Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen (1885) S. 85 uff; Seyerlen, Entstehung des Episcopats in der christlichen Kirche mit besonderer Beziehung auf die Hatch-Harnack'sche Hypothese in der Zeitschrift für practische Theologie IX (1887) S. 212 uff; Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (3. Aufl. 1885) S. 577 uf; Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Bd. 29 (1886) S. 1 uff.

in die nachapostolische Zeit hinausreicht."[1] Auf diesem Wege ist es Weizsäcker gelungen, uns von den Verfassungsverhältnissen der Paulinischen Gemeinden nach den unzweifelhaft ächten Paulinischen Stammbriefen ein durchaus quellenmässiges, in sich geschlossnes und alle Hauptzüge treu wiedergebendes Bild zu entwerfen.[2] Es ist damit ein fester und zuverlässiger Ausgangspunkt gewonnen, an den jede weitere Forschung wird anzuknüpfen haben. Hatte Weizsäcker noch 1873 angenommen, dass die Einrichtungen dieser Gemeinden sich an die Verfassung der jüdischen Synagoge angeschlossen haben,[3] so verwirft er jetzt diese Ansicht, wie er auch mit Recht die Annahme, als habe sich die Verfassung der Paulinischen Gemeinden nach Analogie der heidnischen Cultvereine gebildet, zurückweist.[4] Während wir später noch auf die Darstellung zurückzukommen haben, welche Weizsäcker von den ältesten Verfassungszuständen entwirft, müssen wir hier zunächst seine eigenthümlichen Ansichten über die Presbyter und deren Verhältniss zu den Episcopen besprechen. Nach ihm hat sich erst in der nachapostolischen Zeit in den christlichen Gemeinden, und zwar sowohl in denen, die aus Heidenchristen bestanden, als in den judenchristlichen, ein besonderer Stand, eine besondere durch ihre Ehrenstellung ausgezeichnete Abtheilung der Gemeindeglieder gebildet, der Stand der Presbyter. Mit diesem Namen wurden die Ueberlebenden des frühern Geschlechts, die Autoritäten der Tradition bezeichnet. Sie, die in die vorige Zeit hinauf reichten, verbürgten die Ueberlieferung und leisteten mithin dasselbe, was die Apostelschüler geleistet haben. Dies sei die ursprüngliche Bedeutung der Presbyter gewesen, es seien die Angehörigen der ersten Generation, die beim Uebergang in die zweite noch lebten und deshalb von selbst die πρεσβύτεροι waren. Nur aus ihnen hätten die Vorsteher der Gemeinden genommen werden können, wo dieselben zu ersetzen waren. Dadurch habe sich der ursprüngliche Begriff zu einer Standesbezeichnung umgebildet. Auch nach dem Aussterben der ersten Generation sei der Begriff der Aeltesten fortgeführt worden; als das wesentliche sei jedoch das Merkmal der längern Mitgliedschaft oder das Gemeindealter geblieben. So ergab sich als dauernd in der Gemeinde der

---

1) Jahrbücher f. deutsche Theologie 1873 S. 631, 673.
2) Apostol. Zeitalter S. 622 uff.
3) Jahrbücher f. deutsche Theologie S. 657.
4) Apost. Zeitalter S. 628, 630.

Stand der Aeltesten, der zu einer Gemeindevertretung sich ausbildete. Ihm gegenüber blieben die ursprünglichen Vorsteher als die eigentlichen Gemeindebeamten bestehen. Dieselben, in den ältesten Quellen προϊστάμενοι genannt, führen später auch den Namen ἡγούμενοι, προηγούμενοι oder ἐπίσκοποι. Letzteres war ursprünglich nur eine Characterbezeichnung, um sie als diejenigen zu bezeichnen, welche eine Aufsicht über Personen und Sachen zu führen haben und deren Ermahnungen Gehorsam zu leisten ist (S. 635 uf., 642 uff.). Wie diese Charakterbezeichnung zu einer Art Titel wurde, könne nicht näher angegeben werden (S. 636). Nachdem sich der Stand der Presbyter gebildet, seien die Episcopen allein aus ihnen gewählt worden und wahrscheinlich seien es auch die Presbyter gewesen, welche allein die Episcopen unter Zustimmung der gesammten Gemeinde zu wählen hatten (S. 638). Das Wesen des bischöflichen Amtes sei die göttliche Mission zur geistigen Gemeindeleitung, während die Bischöfe anfänglich nicht mit dem Lehramt betraut waren. Aber das freie Lehren der apostolischen Zeit als Prophetie und eigentliche Lehre konnte auf die Dauer nicht bestehen. Es war allein Sache des Bedürfnisses und der Selbsterhaltung des Episcopenamtes, wenn dasselbe mehr und mehr die Lehre in die Hand nahm. Diese Veränderung führte zu einer Neugestaltung im Episcopat selbst, zur Ausbildung des monarchischen Episcopats. Seit die Episcopen eine feste Stellung bekamen, musste das Collegium einen Vorsitzenden haben. Die grosse Veränderung der Folgezeit bestand darin, dass die beherrschende Aufgabe des Lehrers diesem Ersten der Episcopen vorbehalten blieb. In Folge dessen verschwinden die andern Episcopen und bleiben nur das, was sie ohnehin waren, Presbyter. Die weitere Folge war, dass sich die Zahl der Presbyter beschränkte und dass auch sie aus einem Gemeindestand oder der Gemeindevertretung nunmehr zu einem Amte wurden. (S. 635, 642, 644 uff.)

Im Gegensatz zu der sichern, überall durch die Quellen belegten und begründeten Darstellung, wie sie sich in den übrigen Theilen des vortrefflichen Werkes findet, bewegt sich die soeben wiedergegebene Entwicklung Weizsäckers auf sehr unsicherem Boden und vielfach ist selbst nicht einmal der Versuch gemacht, diesen Hypothesen eine quellenmässige Stütze zu geben. Prüfen wir dieselben im einzelnen, so springt zunächst in die Augen, dass die Hypothese über den Ursprung des Presbyterats auf sehr schwachen Füssen ruht. Die Bedeutung, welche ursprünglich die Bezeichnung πρεσβύτεροι

gehabt haben soll, wird in der gesammten altchristlichen Literatur, nur in einer zusammengehörigen Gruppe von Schriften gefunden, die nicht weiter als bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückreicht. Der Sprachgebrauch, nach welchem mit *πρεσβύτεροι* nicht nur die Presbyter im Sinne der Gemeindeordnung, sondern auch im Sinne der überlebenden Autoritäten der ersten Generation bezeichnet werden, ist dem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schreibenden Papias von Hierapolis eigen und wurde aus dessen Schriften von Irenaeus aufgenommen.[1] Die Apostelgeschichte aber, die nach der eignen Annahme von Weizsäcker um die Wende des ersten Jahrhunderts abgefasst wurde (S. 210), kennt die Einrichtung der Presbyter als der Gemeindebeamten als eine längst bestehende. Die Presbyter müssen darnach mindestens in den beiden letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts Gemeidebeamte gewesen sein.[2] Ist es aber nach den von Weizsäcker überall sonst festgehaltnen Grundsätzen der methodischen Forschung erlaubt, aus einem in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vereinzelt auftauchenden Sprachgebrauch auf die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts zurückzuschliessen? Wenn aber das Fundament, auf dem Weizsäcker seine Ansicht auferbaut hat, nicht haltbar ist, so fällt damit das ganze Gebäude zusammen, wenn auch einzelne der von ihm beigebrachten Bausteine sich als brauchbar erweisen. Weizsäcker hat weder nachgewiesen, dass die Episcopen allein aus den Presbytern erwählt werden konnten, noch dass den letztern allein das Wahlrecht zugestanden habe. Die Stellen, in welchen nach seiner eignen Annahme Presbyter und Episcopen identisch sind (Act. 14, 23; 20, 17. 28), werden von ihm nicht erklärt. Auch Tit. 1, 7 erklärt sich unsers Erachtens keineswegs genügend, wie Weizsäcker S. 640 meint, wenn man annimmt, dass die Epi-

1) Auch Weizsäcker vermag keine anderen Belegstellen als Papias (Euseb. Hist. eccl. 3, 39; Irenaeus II, 22, 5. IV, 27, 1. 2. 30, 1, 4. 32, 1. V, 5, 1. 33, 3. 36, 1) beizubringen. Papias selbst unterscheidet deutlich und bestimmt die beiden Bedeutungen, die er mit dem Worte verbindet (Eus. 3, 39, 4).

2) Man mag über die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte denken, wie man will, darüber kann kein berechtigter Zweifel bestehen, dass der Verfasser derselben nicht so, wie er dies 11, 30; 14, 23; 15, 2uff.; 16, 4; 20, 17; 21, 18 gethan hat, sprechen konnte, wenn nicht zu seiner Zeit die Presbyter seit geraumer Zeit die Gemeindebeamten gewesen wären. Dass Act. 14, 23; 20, 17 und 28 unter Presbyter die Gemeindebeamten zu verstehen sind, erkennt übrigens Weizsäcker S. 640 auch ausdrücklich an.

scopen immer aus den Aeltesten genommen worden seien. Wie aber die Presbyter aus der von ihm angenommnen ursprünglichen Bedeutung eines Standes oder einer Abtheilung der Gemeinde in eine Gemeindevertretung, und später in Beamte sich verwandelt haben sollen, dafür hat er nicht einmal den Versuch einer Erklärung, viel weniger eine quellenmässige Begründung gegeben. Auf anderes wird später noch zurückzukommen sein.

Unter Ablehnung sowohl der Ansichten von Hatch und Harnack wie der von Weizsäcker ist endlich neustens Seyerlen im wesentlichen wieder zu der früher herrschenden Auffassung zurückgekehrt und sucht die im Jahre 1873 von Weizsäcker gegebene Darstellung der Entstehung und ersten Fortentwicklung der christlichen Gemeindeverfassung gegen ihn selbst aufrecht zuerhalten.[1] Ihm zufolge übten ursprünglich in den Paulinischen Gemeinden die Erstbekehrten, die *ἀπαρχαί*, den Dienst für die Gemeinde in charismatischer Diaconie und zwar sowohl die höhern Dienste der Leitung und Verwaltung, der *κυβερνήσεις*, als die niedern Dienste der Hilfeleistung und Wohlthätigkeit, der *ἀντιλήμψεις* (1. Corinth. 12, 28). Von hier aus entwickelten sich am Ende des apostolischen Zeitalters ohne Einfluss der jüdischen Synagogen die Aemter der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* (Philipp. 1, 1). In den judenchristlichen Gemeinden erhielten die Vorsteher den Namen *πρεσβύτεροι*, die aber nur den Namen den jüdischen Einrichtungen entlehnten, in der Sache etwas wesentlich Anderes waren. In der Folge glichen sich beide Namen der *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* aus. Ihre dienenden, executiven Organe waren die Diaconen. In den Pastoralbriefen, in dem sog. Brief des Clemens an die Korinthische Gemeinde, in dem Hirten des Hermas sind *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* identisch. Dieses Collegium, dem die Leitung aller Gemeindeangelegenheiten oblag, musste der Natur der Sache nach von Anfang an einen Vorsitzenden haben. In Folge des Auftretens der gnostischen Irrlehren verwandelte sich der Vorsitzende, der primus inter pares, in den Vorgesetzten, an welchem sodann der Titel *ἐπίσκοπος* allein haften blieb. Den Uebergang aus der collegialen in die monarchische Verfassungsweise zeigen die Pastoralbriefe, die einer spätern Zeit als der Clemensbrief angehören.

---

1) a. a. O. Gegen die neuste Darstellung Weizsäckers siehe insbes. S. 224—238, 329 uff. Seine eigne Auffassung legt Seyerlen S. 316—327 im Zusammenhang dar.

In ihnen erscheinen Timotheus und Titus als Stellvertreter und Amtsnachfolger der Apostel, als vicarii apostolici. Sie sind Typus und Vorbild des monarchischen Episcopats, auf sie ist die Vollgewalt der Gemeinde übergegangen. In den Pastoralbriefen ist nicht, wie Holtzmann[1] darthun wollte, die spätere Metropolitanverfassung vorgebildet, sondern die des monarchischen Episcopats. In der Gestalt des Timotheus und Titus zeichnete der Verfasser das Bild des spätern Bischofs, aber eines Bischofs, der als einziger Bischof seiner Provinz über die Gemeinden der kleinern Städte, in denen nur eine presbyteriale Organisation bestand, die kirchliche Vollgewalt ausübte. Eine solche Stellung, der zu dem spätern Bischofsamt nur noch der Name fehlte, sei Titus in Creta angewiesen. Darin, dass in den Pastoralbriefen der Ausdruck ἐπίσκοπος nur in der Einzahl gebraucht werde, sei angedeutet, dass dieser Titel sich für den einheitlichen Vorsteher der Gemeinde herauszubilden beginne. Seitdem der Bischof auf eine höhere Rangstufe aufgestiegen, sei die Wahl desselben nur auf Vorschlag der Presbyter, aber nicht nothwendig aus deren Mitte erfolgt.

So ist die neueste Untersuchung wieder zu dem frühern Standpunkt der Wissenschaft zurückgekehrt. Bei dieser Lage der Dinge dürfte der Versuch gerechtfertigt erscheinen, noch einmal im engen Anschluss an die Quellen ein Bild von den Anfängen und der ersten Entwicklung der christlichen Gemeindeverfassung zu entwerfen.

---

1) Pastoralbriefe, S. 225 uf.

II.

Apostel, Propheten und Lehrer.

In den grossen Briefen des Apostels Paulus aus dem 6. Jahrzehnt unserer Zeitrechnung sind uns die zuverlässigsten Berichte über die Ausbreitung des Christenthums in der griechisch-römischen Welt erhalten. Sie zeigen aber auch, dass die Fragen der Organisation der Gemeinden den Apostel wenig beschäftigten. Das Reich Gottes, an dessen Aufrichtung mitzuarbeiten seine Lebensaufgabe war, ist nicht ein irdisches Reich. Die religiöse und sittliche Umbildung des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus ist das Werk, zu dem er sich auserwählt fühlte. Die Ordnung der äussern Verhältnisse überliess er den Gläubigen, wie auch Jesus selbst hierüber keine Vorschriften gegeben hatte. Paulus schreibt sich deshalb auch weder das Recht noch die Aufgabe zu, den Gläubigen eine äussere Ordnung aufzuerlegen oder in die Ordnung ihrer Gemeinschaftsverhältnisse mit Machtsprüchen einzugreifen. Im Namen und Auftrag des Herrn, als Sendbote Jesu Christi hat er das Evangelium zu verkünden und darin erschöpft sich das Wesen des von dem Herrn gestifteten Apostolats. Es mag dahin gestellt bleiben, mit welchem Namen Jesus selbst die Jünger bezeichnet hat, die er mit der Verkündung des Evangeliums betraute. Sie werden in den ältesten Urkunden des Christenthums mit einem in der hellenistischen Sprache häufig vorkommenden Wort Apostel genannt. Eine Anknüpfung an irgend eine jüdische Einrichtung lässt sich nicht nachweisen.[1] Wohl aber hat der Herr selbst nach dem Wort des Propheten Jesaja 61, 1 sich als

---

1) Bekanntlich wurden später die Abgesandten des jüdischen Patriarchen zu Tiberias, welche beauftragt waren, die Abgaben der jüdischen Gemeinden einzusammeln, Apostel genannt, ebenso wie die Boten, welche Schreiben der Vorsteher der jüdischen Gemeinden überbrachten. Jedoch lässt sich dieser Gebrauch des Wortes vor dem 4. Jahrh. n. Chr. nicht nachweisen. Vgl. die von Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians p. 72 uff. gesammelten

den bezeichnet, den Gott gesandt hat, das Evangelium zu verkünden.[1] So ist der Herr selbst der Apostel Gottes. Wie der jüdische Hohepriester der Abgesandte und Vertreter des Volkes gegenüber Gott ist, so ist Jesus Christus nach dem Hebräerbrief (3, 1) der Apostel und Hohepriester Gottes, welcher von Gott gesandt ist und Gott zu vertreten hat.[2] Christus, den Gott gesandt hat, sendet wieder seine Sendboten, *ἀπόστολοι*, aus zur Verkündung des Evangeliums. Auf einen engern geschlossenen Kreis von Personen war der Name ursprünglich nicht beschränkt. Apostel ist ein jeder, der im Auftrage und Namen des Herrn auszieht, um das Evangelium zu verkünden. (1. Cor. 1, 17). So rechnet Paulus nicht nur Jacobus, den Bruder des Herrn, zu den Aposteln (Gal. 1, 19), sondern auch Timotheus und Silvanus (1. Thess. 2, 6), Apollos und Barnabas (1. Cor. 4, 6. 9; 9, 5), Andronicus und Junias (Röm. 16, 7). In Corinth hat Paulus mit andern Aposteln zu kämpfen, die er als falsche Apostel bezeichnet (2. Cor. 11, 13). Der Ausdruck Apostel hatte noch so wenig eine feste technische Bedeutung, dass, wie die Sendboten des Herrn, so auch die der Gemeinden von Paulus Apostel genannt werden.[3]

Als Apostel des Herrn betrachtet es Paulus als seine Aufgabe, die Gläubigen über die Wege zu belehren, die sie als Christen zu wandeln haben (1. Cor. 4, 16. 17). Er scheut nicht davor zurück mit strafendem Ernste gegen sie einzuschreiten (1. Cor. 4, 21). Er verlangt von denen, denen er das Wort Gottes gepredigt, Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Gehorsam, wie der Vater von den Kindern (Gal. 4, 13 uff.,

---

Stellen; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (2. Aufl.) S. 532 und Seufert, Ursprung und Bedeutung des Apostolats S. 8 uf.

1) Luc. 4, 18. 21. 43. Vgl. auch Matth. 10, 40 (und die Parellelstellen Marc. 9, 37; Luc. 9, 48); Matth. 15, 24.

2) Nach der Mischna (Joma c. 1 § 5, ed. Surenhus. II, 209) wird der Hohepriester am Versöhnungstag, ehe er um Sündenvergebung für das gesammte Volk zu beten hat, von den Mitgliedern des Synedriums angeredet: „tu legatus noster et legatus synedrii magni.“ — Vgl. auch Hebr. 4, 14; 5, 1 uff. — Hier und im Folgenden wird die Mischna citirt nach der lateinischen Uebersetzung des Surenhusius, die Gemara des Talmud Jeruschalmi nach der französischen Uebersetzung von Schwab, die leider noch unvollendet ist (Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois par M. Schwab, 10 Bde. 1871 — 1888 bis Sanhedrin c. 6 gehend). Das Original ist dem Verfasser wegen Unkenntniss der hebräischen Sprache nicht zugänglich gewesen.

3) Vgl. 2. Cor. 8, 23 *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*; Phil. 2, 25 *ὑμῶν δὲ ἀπόστολον*.

1. Cor. 4, 14; 2. Cor. 2, 9; 10, 6). Aber das ganze Verhältniss ist nur ein rein sittliches, kein organisatorisches. Nur die Worte des Herrn sind Befehle für die Gemeinden (1. Cor. 7, 10). Paulus will nicht der Herr sein über den Glauben der Gemeinde (2. Cor. 1, 24). Seine Ermahnungen und Anordnungen sind nur Rathschläge, die er auf sein persönliches Ansehen gründet (1. Cor. 7, 6. 25). Er wendet sich nur mit Anträgen und Bitten an die Gemeinde, auch wenn es sich darum handelt, einen schweren Sünder aus der Mitte der Gemeinde auszuschliessen oder einen Ausgeschlossnen wieder in die Gemeinde aufzunehmen (1. Cor. 5, 3uff.; 2. Cor. 2, 5uff. 7, 11uff.).

Unter allen Gnadengaben, die Gott verleiht, ist zwar der Apostelberuf der höchste (1. Cor. 12, 28). Denn die Apostel haben das Reich des Herrn auf Erden zu verbreiten. Aber die von Ort zu Ort wandernden Apostel sind es nicht allein, die predigen und lehren und die religiösen Bedürfnisse der jungen Christengemeinden befriedigen. Neben ihnen und mit ihnen sind es die Propheten und Lehrer, die zur Verkündung des Wortes Gottes berufen sind. Sind die Apostel, die wandernden Verkünder des Wortes, eine dem Christenthum eigne Erscheinung, die unmittelbar auf das Wort des Herrn zurückzuführen ist und den Bedürfnissen der Zeit ihre weitere Ausbildung verdankt, so sind die christlichen Propheten und Lehrer auf dem Boden der jüdischen Tradition erwachsen.

Moses und die Propheten waren von dem heiligen Geiste erleuchtet gewesen. Sie hatten durch ihn dem Volke Israel eine höhere Erkenntniss geoffenbart und hatten durch ihn die Gabe der Weissagung. Mit dem Propheten Maleachi schloss die Offenbarungsperiode ab. Dem zweiten Tempel fehlte der heilige Geist der Prophetie, den der erste besass.[1] Aber das Volk war des Glaubens, dass zur Zeit des Messias die Propheten wieder auferstehen und der Geist der Prophetie von neuem sich offenbare.[2] In den Synoptikern weist Jesus selbst mehrfach darauf hin, dass in seinem Namen Propheten erstehen werden, um von ihm Zeugniss abzulegen und den heiligen Geist zu offenbaren.[3] Nach der Apostelgeschichte 2, 16uff. berufen sich die nach dem Tode des Herrn am Pfingstfeste vereinigten

1) Vgl. Weber, System der altsynagogalen Palästinischen Theologie, S. 78uf., 86uf. und die dort angeführten Stellen des Talmud.

2) Weber a. a. O., S. 339. Vgl. Matth. 16, 14; Marc. 6, 15; 8, 28; Luc. 9, 8.

3) Matth. 10, 41; 23, 34; Luc. 11, 40.

Apostel auf die Weissagung des Propheten Joel (3, 1uff.), dass in der messianischen Zeit, in den letzten Tagen vor dem Ende der Welt der heilige Geist sich ausgiessen und alle Gläubigen mit der Gabe der Prophetie und Weissagung erfüllen werde. Der Drang nach divinatorischer Weissagung, die religiöse Begeisterung und Aufregung, von denen weite Kreise der Bevölkerung der jüdischen wie der griechisch-römischen Welt erfüllt waren, konnten jetzt zum Ausbruch gelangen. Ueberall erstehn in den jungen Christengemeinden gottbegeisterte Männer, die in Gesichten und Weissagungen reden und deren Wirksamkeit für die Ausbreitung und Festigung des Christenthums bei der geistigen Verfassung der damaligen Welt nicht hoch genug angeschlagen werden darf. Wie Paulus selbst in Gesichten und Offenbarungen als Prophet redet (2. Cor. 12, 1uff.), so ermahnt er auch die Christen zu Thessalonike die Prophetie hoch zu halten (1. Thess. 5, 20). In Corinth war ein grosser Theil der Gemeinde von dem Geist der Prophetie ergriffen und der Apostel muss mit ernsten Worten ermahnen, dass in den Versammlungen die Propheten nicht auf einmal, sondern einer nach dem andern redet und so die Ordnung aufrecht erhalten werde. Aber trotzdem sucht er den Geist der Prophetie in Corinth nicht zu dämpfen, sondern er forderte die dortigen Christen auf sich der prophetischen Reden zu befleissigen (1. Cor. 14, 29—39). Dass wie in Corinth, so auch in der römischen Gemeinde die Gabe der Prophetie wirksam sei, setzt der Apostel als sicher voraus (Röm. 12, 6. 7). Aus der Urgemeinde zu Jerusalem wie aus Antiochien werden uns von der Apostelgeschichte mehrere Propheten genannt, so Agabus (11, 28; 21, 10), Barnabas, Simon Niger, Lucius von Cyrene, Manaen, (13, 1), Judas und Silas (15, 32). Der Verfasser der Apocolypse nennt sich selbst einen der Propheten und sein Werk eine Prophetie (22, 9. 18). Irgend ein Amt bekleideten die Propheten sowenig wie die Apostel. Es waren diejenigen Glieder der Gemeinde, die in sich die göttliche Gnade, das Charisma (1. Cor. 12, 28), fühlten, in prophetischen Worten zu reden. So konnte ein Apostel zugleich auch ein Prophet sein. So konnten auch Frauen als Prophetinnen auftreten, wie nach der Apostelgeschichte (21, 9) in Caesaraea die 4 Töchter des Philippus, wenn auch Paulus die Corinther angewiesen hatte, den Frauen zu untersagen, in der Gemeindeversammlung prophetische Reden zu halten (1. Cor. 14, 34). Auch dass solche Personen, welche die Gabe der prophetischen Rede in sich fühlten und der Wirkung

ihrer Rede auf die Zuhörer gewiss waren, sich auf die Wanderschaft begaben, um in den neugepflanzten christlichen Gemeinschaften die religiöse Begeisterung zu erregen und wachzuhalten, oder auch um einzelne bestimmte Zwecke zu verfolgen, ist eine schon früh auftretende Erscheinung. Von wandernden Propheten ist schon im Ev. Matth. 10, 41 die Rede, und in der Apostelgeschichte finden wir den Propheten Agabus von Jerusalem aus nach Antiochien und Caesarea reisend, wie es scheint mit bestimmten ihm ertheilten Aufträgen (11, 28; 21, 10). Die in Antiochien versammelten Propheten und Lehrer sollen nach dem Bericht der Apostelgeschichte 13, 1uff. auf eine prophetische Stimme[1] aus ihrer Mitte Barnabas und Saulus zu der Mission nach Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lycaonien ausgesandt haben, und die wandernden Propheten werden durch diese ihre Missionsthätigkeit zu Aposteln (Apostelgesch. 14, 14).

War der Apostolat eine der Triebkraft des Evangeliums entsprungne neue Institution, war das Prophetenthum eine aus der mächtigen Erregung des religiösen Geistes sich ergebende Erneuerung des alten Prophetenthums, die ihre Rechtfertigung fand in den alten Verkündungen über die Messianische Zeit, so fand dagegen das Evangelium überall, wo es den Juden verkündet ward, in Palästina wie in der Diaspora,[2] die Schriftgelehrten, die Lehrer vor. Es sind die Schriftkundigen, die Kenner und Lehrer des Gesetzes, die dasselbe in freier, nicht in weltlicher Thätigkeit lehrten. Sie bildeten nicht einen festgeschlossnen Stand,[3] sondern zu ihnen gehörten alle, die die Schrift kannten, auslegten und lehrten. Vor der Zerstörung Jerusalems wenigstens war ihre Autorität nur eine moralische, die sich nur auf das Ansehen, welches der Einzelne sich zu erwerben wusste, stützte.

---

1) Die prophetische Stimme, der „heilige Geist," der hier den Befehl zur Aussendung der Barnabas und Paulus gibt, entspricht durchaus dem heiligen Geist im Sinne der Theologie des alten Testaments und des Talmuds. „Es ist das von Gott ausgehende Wort der Offenbarung, welches für den einzelnen Fall die nöthige Erleuchtung gewährt." S. Weber a. a. O. S. 184uff. vgl. auch Hamburger, Realencyclopädie für Bibel und Talmud II, 92uf.

2) Ueber jüdische Schriftgelehrte in Rom in der spätern Kaiserzeit siehe die von Schürer a. a. O. S. 256 Note 23 angeführten Inschriften.

3) Die Darstellung von Schürer S. 254uff., so lehrreich sie im übrigen ist, geht doch von der falschen, von ihm nicht erwiesenen Voraussetzung aus, dass die Schriftgelehrten in der Zeit des Neuen Testaments schon einen festgeschlossenen Stand gebildet hätten. Siehe dagegen Hamburger, Realencyclopädie II, 285uff.

In dem Gottesdienst der Synagoge konnte jedes kundige Gemeindeglied nach dem Vortrag der Schriftlectionen aus Gesetz und Propheten auftreten, auf den erhöhten Platz sich setzen und über die verlesenen Schriftabschnitte eine Predigt halten. Vor allen andern Gemeindegliedern waren es die Schriftgelehrten, die hier ihre Lehrthätigkeit ausübten. Aber auch ausserhalb des Gottesdienstes widmeten sie sich in Lehrhäusern und in freiem Unterricht der religiösen Belehrung des Volkes. Auch den Christen — mochten sie aus dem Judenthum oder dem Heidenthum zu Christus gekommen sein — stand die heilige Schrift in göttlichem Ansehen. Das Studium und die Auslegung der Schrift, die Predigt über die Schrift bildeten auch unter ihnen einen Gegenstand eifriger Thätigkeit und damit war gegeben, dass die Schriftgelehrten auch unter ihnen in besonderem Ansehen standen und mit den Aposteln und Propheten zu denen gerechnet wurden, die kraft göttlicher Gnadengabe, kraft des Charisma, für das religiöse Leben und die christliche Erbauung der Gläubigen thätig sind. Sie werden deshalb auch in den ältesten, den judenchristlichen Gemeinden entstammenden Quellen direct als „Schriftkundige, *γραμματεῖς*“ bezeichnet, mit dem Ausdruck, mit welchem bei den Synoptikern auch die jüdischen Schriftkundigen bezeichnet werden.[1]

Als aber das Gesetz mehr und mehr hinter dem Evangelium zurücktrat und der Gegensatz zwischen Juden und Christen sich schärfte, ward der Ausdruck „Schriftgelehrter“ durch die dem hebräischen Rabbi entsprechende (Ev. Joh. 1, 38) Bezeichnung Lehrer, *διδάσκαλος*, verdrängt, und dies Wort ward umsomehr bald ausschliesslich gebraucht, als in den Evangelien Jesus die heftigsten Angriffe gegen die *γραμματεῖς* gerichtet hatte. Solange sich die Einrichtung des synagogalen Gottesdienstes in den Versammlungen der Christen erhielt, war es Jedermann gestattet, wie als Prophet so auch als Lehrer aufzutreten, um in freier Ansprache an die Gläubigen die Schrift auszulegen und über die religiöse und sittliche Lehre des Herrn zu predigen.[2] Da hierzu aber nicht blos, wie zum Weissagen, eine auf göttlicher Gnadengabe ruhende Begeisterung gehörte, sondern ausser dem Charisma[3] auch Kenntniss und Verständniss der wahren Lehre erforderlich waren, so traten die Gefahren, die mit dieser

---

1) Mtth. 13, 52; 23, 34. Vgl. auch 1. Cor. 1, 20.
2) 1. Cor. 14, 26.
3) 1. Cor. 12, 28; Röm. 12, 7. Vgl. auch Hermas, Sim. IX, 25, 2.

völligen Lehrfreiheit verbunden waren, schon frühe hervor. Schon in dem Brief des Jacobus werden die Gläubigen ermahnt, nicht so zahlreich als Lehrer aufzutreten, und in eindringlichen Worten auf die schwere Verantwortlichkeit hingewiesen, die der auf sich nimmt, welcher in der Lehre und Predigt seine Zunge nicht zu zügeln vermag (3, 1 — 12).[1] Wer aber in freier Thätigkeit in Lehre und Predigt sich erprobt hatte, der ward mit dem Namen des Lehrers ausgezeichnet, auch wenn er nicht als Apostel wirkte und nicht in begeisterter Weissagung seine Prophetenstimme ertönen liess. Der Apostel war immer auch ein Lehrer[2] und die Propheten konnten es wenigstens sein.[3]

Ueberhaupt wäre es eine falsche, den Quellen nicht entsprechende Vorstellung, wollte man annehmen, dass Apostel, Propheten und Lehrer drei Stände in den Christengemeinden gebildet hätten, welchen irgend welches Amt oder irgend welche Vorrechte zugekommen wären. Sie haben mit der Organisation der Gemeinde in den ältesten Zeiten gar nichts zu thun. Sie üben nur eine freie Thätigkeit aus, und ihr Ansehen, das sie geniessen, beruht nur auf der Wirkung, welche sie auf die Gemüther der Gläubigen hervorbrachten. Die Gläubigen selbst hatten zu prüfen, ob Jemand ein wahrer Apostel, Prophet oder Lehrer sei und ob sie ihn als solchen anerkennen wollten. Wieder und wieder betont der Apostel Paulus diese Verpflichtung der Gläubigen, selbst zu prüfen und die wahren Verkünder des Wortes Gottes von den falschen zu unterscheiden, und er selbst unterwirft sich dieser Prüfung der Gemeinde.[4]

Die Merkmale, die der Apostel den Korinthern angiebt (2. Cor. 12, 12), um den wahren Apostel zu erkennen, sind Dulden aller Art, Zeichen, Wunder und Kraftthaten. Sie haben alle nur einen subjec-

---

1) Aus diesem Grunde lehnen später kirchliche Schriftsteller ausdrücklich ab, dass sie als Lehrer schreiben. cf. Ep. Barnabae 1, 8; 4, 9; Ignat. ad. Eph. 3, 1 und die andern von Harnack (Patrum Apostolorum Opera I, 2, p. 7) angeführten Stellen. Dass den Lehrern das Recht zugesprochen worden wäre, allgemein gültige, verpflichtende Anweisungen zu geben, ergibt sich weder aus diesen noch aus andern Stellen. Die dahingehende Ansicht Harnacks (Texte und Untersuchungen II, 1, S. 132) ist nicht erwiesen.

2) 1. Cor. 14, 6. Vgl. 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11.

3) Die in Apostelgeschichte 13, 1 genannten Männer (s. oben) waren nicht theils Propheten, theils Lehrer, sondern waren zugleich Propheten und Lehrer.

4) Vgl. 1. Cor. 10, 15; 11, 13; 14, 29; 2. Cor. 12, 12.

tiven Character. Die Persönlichkeit der Einzelnen und der Eindruck, den sie auszuüben vermag, sind es, die entscheiden.

Jesus Christus hatte seine Jünger, die er aussandte das Evangelium zu verkünden, angewiesen, sich ausschliesslich dem Evangelium zu weihen, sich aller irdischen Sorge zu entschlagen und deshalb auch von der Mildthätigkeit derer zu leben, die sie dem Evangelium gewinnen.[1] Für die meisten der herumwandernden Apostel und Propheten, die vielfach ihre Frauen mit sich führten (1. Cor. 9, 5), ergab sich dies als Nothwendigkeit, da sie den untern Klassen des Volkes angehörten, auf der Wanderung aber von ihrer Hände Arbeit nicht leben konnten. Gestützt auf das Wort des Herrn, dass der Arbeiter seiner Nahrung werth ist (Mtth. 10, 10), nehmen sie als ein Recht in Anspruch, von den Gläubigen ihren Unterhalt zu empfangen. Und auch der Apostel Paulus erkannte diesen Anspruch an (1. Cor. 9, 9. 13; Gal. 6, 6), wenn er selbst auch nicht überall denselben geltend machte und da, wo er längere Zeit verweilte, sich selbst seinen Unterhalt durch Betrieb seines Handwerkes, soweit ihm dies möglich war, zu erwerben suchte.[2] Aber er hielt sich auch berechtigt, die Hilfe der Gläubigen in Anspruch zu nehmen da, wo er dies glaubte thun zu können, ohne sich Missdeutungen auszusetzen und ohne dem Werke, dem er sich geweihet, zu schaden. Von den Gläubigen in Philippi und den andern Städten Macedoniens nahm er nicht nur Unterstützung an, während er in denselben weilte, sondern auch später noch, als er in Corinth das Evangelium verkündete und als er in Rom gefangen sass.[3] In dem von Parteiungen zerrissenen Corinth dagegen verzichtete er auf jede Unterstützung, um keiner der Parteien besonders verpflichtet zu werden und um den Ruf sittlicher Unversehrtheit aufrecht zu halten. Denn schon war den Worten des Herrn eine Ausdehnung über ihre ursprüngliche Bedeutung hinaus gegeben worden. Der Herr hatte seinen Jüngern nur eine Weisung gegeben, für die Zeit, wo sie von Ort zu Ort wandern. Sie sollen nur von der Gastfreundschaft, die ihnen gegeben wird, Gebrauch machen. Etwas anders war es, wenn die Apostel, Propheten und Lehrer verlangten, dass ihnen der gesammte Lebensunterhalt von den Gläubigen geboten werde. Jesus hatte ausdrücklich seinen Jüngern untersagt, für die Verkündung des Evangeliums, für die Heilung der

1) Ev. Mtth. 10, 10. 29—31. 40; Ev. Marc. 6, 9; Luc. 9, 3; 10, 7. 8.

2) 1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8; 1. Cor. 9, 6 uff.; 2. Cor. 11, 8 uff. Auf guter Ueberlieferung scheint doch auch Apostelgesch. 18, 3 zu beruhen.

3) 2. Cor. 11, 8. 9. Philipp. 2, 25; 4, 10. 18.

Kranken und die Wunderthaten eine Gabe anzunehmen (Mtth. 10, 8). Aber schon in der ersten Generation der Christen wandten die Apostel, Propheten und Lehrer die Vorschrift des jüdischen Gesetzes, dass die Priester und Leviten von den Abgaben des Volkes zu unterhalten sind, auf sich an, und selbst Paulus ruft den Corinthern zu: „Wisset Ihr nicht, dass die, welche den Gottesdienst besorgen, auch vom Tempel essen? dass die, welche des Altars warten, auch ihren Theil von demselben bekommen?“ (1. Cor. 8, 13) in offenbarer Hindeutung auf die Worte des Alten Testaments in Num. 18, 9 uff. Es war dies um so wichtiger, als weder die Propheten der ältern Zeit noch die Schriftgelehrten und Rabbinen der Gegenwart irgend einen Anspruch auf Gewährung des Lebensunterhalts hatten und auf sie die Vorschriften über die Abgaben der Priester und Leviten niemals angewandt worden sind. Die Schriftgelehrten erwarben in den verschiedensten bürgerlichen Berufsarten ihren Lebensunterhalt und bezogen als Schriftgelehrte keinerlei Einnahmen.[1] Die Priester und Leviten dagegen lebten von dem Tempel, und indem Paulus die Verkündiger des Evangeliums der jüdischen Priesterschaft gleichstellte, um ihr Recht auf Gewährung des Lebensunterhalts zu erweisen, öffnete er die Thür, durch welche später die hierarchischen Ideen des Judenthums in das Christenthum einziehen konnten.

Aber es konnte auch nicht ausbleiben, dass schon frühe mit diesem angeblichen, auf ein Wort Jesu gestützten Anspruch auf Lebensunterhalt Missbrauch getrieben ward. Schon Paulus hält den Corinthern vor, dass sie sich von solchen, die als Apostel und Propheten auftraten, hätten ausbeuten und brandschatzen lassen (2. Cor. 11, 20).

Jndes richtete sich doch auch der Anspruch der Apostel und Propheten auf Lebensunterhalt nur gegen die einzelnen Gläubigen, nicht gegen eine organisirte Gemeinde. Wie der Anspruch selbst, so war auch die demselben entsprechende Verpflichtung nur eine sittlich religiöse, nicht eine in einer äussern Organisation begründete.

1) Schürer II, 260 meint, es dürfe angenommen werden, dass auch die jüdischen Gesetzeslehrer ihren Unterricht nicht immer unentgeltlich ertheilt haben. Aber die von ihm angeführten Gründe sind nicht überzeugend. Die von Hamburger, Realencyclopädie II, 288 uff.; 1241 uff. angeführten zahlreichen Beispiele beweisen das Gegentheil, und irgend eine Stelle, in welcher den Schriftgelehrten ein Recht auf eine Abgabe oder auf Lebensunterhalt zugesprochen worden wäre, ist auch von Schürer nicht angeführt worden.

III.

Die ersten Christen in Vorder-Asien und Griechenland.

In den Orten, wo eine grössere Zahl von Bewohnern das Evangelium angenommen hatte, waren auf die Dauer äussere Anordnungen, um ein gemeinschaftliches Leben in Jesu Christo zu begründen und zu erhalten, nicht zu entbehren. Der Apostel Paulus überliess es den einzelnen Gemeinden derartige Anordnungen und Veranstaltungen zu treffen, so wie sie den örtlichen Verhältnissen in den einzelnen Städten, die zuerst Pflanzstätten des Glaubens geworden waren, am angemessensten erschienen. Soweit sich in seinen Briefen — von den Pastoralbriefen sei hier abgesehen — Aeusserungen finden, die sich auf die Organisation der Verfassung beziehen, enthalten dieselben Ermahnungen über das sittliche Verhalten der Gemeindeglieder und ihrer Vorsteher, nicht aber Vorschriften über die Organisation selbst. Die Briefe des Apostels übermittlen uns deshalb auch nur wenige und unzusammenhängende Nachrichten, die uns nicht ermöglichen ein klares Bild von der ursprünglichen Organisation der christlichen Gemeinden in Kleinasien, in Griechenland, in Rom zu gewinnen. Wohl aber können wir daraus schliessen, dass eine gleichmässige Organisation und Entwicklung in den einzelnen Städten überhaupt nicht stattfand und dass wir nicht berechtigt sind, die Angaben, die uns von einer Gemeinde berichtet sind, ohne Weiteres auf andere Gemeinden zu übertragen. Dürfen wir in Röm. 16, 3—15 ein Schreiben des Apostels an die Gläubigen zu Ephesus erblicken — und die Berechtigung hierzu wird wohl kaum bestritten werden[1] — so bietet uns dasselbe einen Blick dar in eine Christengemeinde, der es überhaupt noch an jeder gemeinsamen äussern Organisation mangelte. Die

1) Bestritten ist nur, ob ausser Röm. 16, 3—15 noch andere Theile des Römerbriefs diesem Schreiben nach Ephesus angehören, eine Frage, die uns hier nicht zu beschäftigen braucht. Vgl. die Uebersicht bei Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 256; B. Weiss, Einleitung in das Neue Testament S. 246, Weizsäcker S. 343 uff.

Gläubigen waren unter einander nur verbunden durch den gemeinsamen Glauben und die gemeinsame Liebe. Aber sie hatten weder gemeinsame Versammlungen noch gemeinsame Vorsteher. Sie versammelten sich in den Häusern von angesehenen Gläubigen, die durch ihren moralischen Einfluss und durch ihre Thätigkeit für das religiöse Leben eine hervorragende Stellung gewonnen hatten. Nicht Vorsteher der Gemeinde erwähnt der Apostel, wohl aber kleinerer Kreise, die sich um einzelne Personen gebildet haben, und die Arbeit einzelner Personen für die Sache des Herrn hebt er rühmend hervor.[1] Die schwierigen Verhältnisse in Ephesus, wie sie uns anderwärts angedeutet werden, scheinen die Bildung einer die Gesammtheit der Ephesinischen Gläubigen umfassenden Organisation zunächst erschwert oder unmöglich gemacht zu haben. Auch in den Ephesus benachbarten Städten Laodicea und Colossae werden von dem Apostel nur solche Hausgemeinschaften erwähnt, und so dürfen wir auch hier daraus schliessen, dass eine Gemeindeorganisation damals noch nicht in ihnen bestanden hat.[2]

Anders als in diesen klein-asiatischen Gemeinden scheinen sich die Verhältnisse in den Städten Macedoniens und Griechenlands gestaltet zu haben. Auch hier hat der Apostel es vermieden, bestimmte

---

1) So wird die Versammlung der Gläubigen im Hause des Aquila und der Prisca genannt (*ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία* 1. Cor. 16, 19; Röm. 16, 5), so werden auch kleinere Kreise in Röm. 16, 14. 15, vielleicht auch 16, 10. 11 erwähnt. Der in 16, 5 genannte Epainetos, den der Apostel als den Erstbekehrten von ganz Kleinasien bezeichnet (*ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*), scheint dagegen keinen Kreis um sich versammelt zu haben.

2) In Colossae bildete das Haus des Philemon und seiner Schwester Appia einen Mittelpunkt der Gemeinde (ad Philem. 1. 2). Die Aechtheit des Briefs an die Collosser ist freilich von der Kritik hart angegriffen worden, (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 268 uff.; Weizsäcker S. 562 uff.). Doch scheinen uns die Gründe, die für die Aechtheit sprechen, zu überwiegen (vgl. B. Weiss a. a. O. S. 257 uff.). Ist der Brief ächt, so darf daraus, dass der Apostel die sittlichen Verpflichtungen der verschiedenen Geschlechter, Lebensalter und Stände bespricht (3, 18 uff.), ohne der Gemeindevorsteher zu erwähnen, geschlossen werden, dass es auch hier wie in Ephesus solche damals noch nicht gab. Dagegen scheint nach 4, 17 der zum Hause des Philemon (ad Philem. 2) gehörige Archippos freiwillig bestimmte Dienstleistungen für die Gläubigen übernommen zu haben. In Laodicea vereinigte nach Coloss. 4, 15 Nymphas in seinem Hause einen Theil der Gläubigen um sich. Auf eine Gesammtorganisation der Gemeinde darf aus dem Ausdruck in 4, 16 *ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ* nicht geschlossen werden, mit ihm ist nur die Gesammtheit der in Laodicea wohnenden Gläubigen bezeichnet.

Vorschriften für die Gemeindeorganisation zu geben, auch hier hat er es den Gläubigen selbst überlassen, diejenigen Verfassungsformen zu bilden, die ihren Verhältnissen zunächst entsprachen. So finden wir in Corinth, über das uns allein nähere Nachrichten zu Gebote stehen, eine Organisation, welche zwar die ganze Gemeinde umfasste, aber so wenig ausgebildet war, dass sie nicht auf die Dauer Bestand haben konnte. Das Organ der Gemeinde war die Gemeindeversammlung, in der alle Mitglieder der Gemeinde (1. Cor. 11, 20; 14, 23), wie es schien anfänglich auch die Frauen (1. Cor. 14, 34. 35) erscheinen, mitreden und mitstimmen konnten. Die Gemeindeversammlung übte die Gemeindezucht und Disciplinargewalt aus, indem sie diejenigen, die sich gegen das Gebot des Herrn vergangen hatten, aus der Gemeinschaft ausschloss (1. Cor. 5, 3), wie sie auch den Beschluss über die Aufhebung der Ausschliessung und über Wiederaufnahme dessen, der die Gemeinde verletzt hatte, zu fassen hatte (2. Cor. 2, 6—9, insbes. 2, 8; 7, 12). Ihre Beschlüsse fasste die Gemeinde mit Stimmenmehrheit (2. Cor. 2, 6). Die Gemeindeversammlung ist es aber auch, die die Gemeinde nach aussen vertritt. Sie hat über die Schreiben der Gemeinden zu beschliessen, die in ihrem Namen ausgefertigt werden (1. Cor. 7, 1. 2. Cor. 3, 1). Von Vorstehern der Gemeinde, welche, von der Gemeindeversammlung gewählt, diese zusammenberufen und geleitet und ihre Beschlüsse ausgeführt hätten, erfahren wir dagegen aus den Briefen des Apostels nichts. Stephanas und seine Hausgenossen, die von dem Apostel als die Erstbekehrten getauft worden sind, hatten es freiwillig übernommen, für die äussern Bedürfnisse der Gemeinde zu sorgen. Sie werden die Leitung der Angelegenheiten in soweit in ihre Hände genommen haben, als dies unbedingt erforderlich war. Der Apostel forderte deshalb die Gläubigen auf, sich ihnen unterzuordnen, aber sie sollen sich auch jedem andern unterordnen, der in dem Namen des Herrn wirke und arbeite (1. Cor. 15. 16). Neben dem Stephanas und seinem Hause rühmte der Apostel ferner den Gaius, der ebenfalls von ihm getauft worden war, und der durch Hilfe und Dienstleistung sich um den Apostel, wie um die ganze Gemeinde verdient gemacht hat (1. Cor. 1, 14; Röm. 16, 23). Die religiöse Leitung und Erbauung der Gemeinde ruhte auf der freien Thätigkeit der Gläubigern, die von dem Geist getrieben in den Gemeindeversammlungen als Propheten und Lehrer auftraten, die in Zungen sprachen und die heiligen Schriften auslegten, die Heilungen und Wunder wirkten (1. Cor. 12, 28 uff.). Und so übernahmen auch diejenigen, welche hierzu die göttlichen Gnaden-

gaben in sich fühlten, die Leitung der Gemeindeangelegenheiten und die Ausübung der werkthätigen Hilfe und Pflege, deren die Gemeinde zu ihrem Fortbestande bedurfte (1. Cor. 12, 28). Die Autorität dieser Männer, die sich selbst zum Dienst in der Gemeinde bestellt hatten (1. Cor. 16, 15), konnte aber nicht weiter reichen als das Ansehen, das sie genossen. Sie hatten kein Recht zu befehlen und Gehorsam zu verlangen, sie leisteten nur Dienste, die Niemand anzunehmen verpflichtet war. So kann es nicht Wunder nehmen, dass in den Gemeindeversammlungen es ebenso sehr an einer festen Ordnung mangelte (1. Cor. 14, 26 uff.), wie dass die Gemeinde selbst bald in Parteiungen zerfiel, welche die Einheit derselben zu zerreissen drohten (2. Cor. 13, 2. 10).

Noch entbehrte die Gemeinde einer jeden festern Gestaltung, es fehlte an bestimmten Normen für das Gemeinschaftsleben, wie an einer Gemeindekasse, aus welcher die Bedürfnisse der Gemeinde zu bestreiten gewesen wären. Die Beiträge, welche in Folge der Aufforderung des Apostels von den Gemeindegliedern zur Unterstützung der nothleidenden Gläubigen zu Jerusalem gespendet wurden, mussten deshalb von den Einzelnen gespart und aufbewahrt werden, bis der Apostel nach Corinth komme, um sie dann durch Vertrauenspersonen nach Jerusalem zu senden (1. Cor. 16, 1 uff.).[1] Auch das Mahl, das die Gemeinde in ihren gottesdienstlichen Versammlungen abhielt, wurde nicht aus Gemeindemitteln bestritten. Jeder Einzelne brachte an Speise und Trank mit, was er mit den Seinen dort verzehrte. So entstanden die Missbräuche, gegen welche der Apostel in 1. Cor. 11, 18 uff. eiferte. Die Reichen sonderten sich von den Armen ab, hielten üppige Schmäuse und liessen die Armen warten, bis sie gesättigt waren. Der Apostel hielt es für nothwendig, hierüber seinen Tadel auszusprechen und zu einer wirklich gemeinsamen und würdigen Feier des Mahls mit strafenden Worten aufzufordern (1. Cor. 11, 29. 33).

Geordnetere Zustände als in Corinth scheinen von Anfang an in den Gemeinden Macedoniens, in Thessalonike und Philippi geherrscht zu haben. Trotz mancherlei Anfechtungen von aussen und innen hatten hier doch die von Paulus gegründeten Christengemeinden zur Freude des Apostels sich entwickelt, und sowohl in dem Briefe an

1) Es ist deshalb unrichtig, wenn Weizsäcker die von dem Apostel angeordnete Collecte als eine von der Gemeinde veranstaltete Sammlung, eine ausgeschriebene Selbstbesteuerung bezeichnet und darin eine Ausgabe für öffentliche Zwecke, die den Gegenstand eines Gemeindebeschlusses gebildet habe, erblicken will. (S. 625 uf.)

die Gemeinde zu Thessalonike, wie in dem Briefe an die Philipper spricht sich die Freude und der Stolz des Apostels über seine Pflanzungen aus. Auch in diesen Städten ist es die Gemeindeversammlung, welche über die wichtigsten Angelegenheiten der Gemeinde Beschluss fasst. In ihr wurden die Vertrauenspersonen gewählt, welche die für Jerusalem gesammelten Gelder dorthin zu bringen hatten (2. Cor. 8, 19). Die Gemeinde scheint sich aber auch schon Vorsteher bestellt zu haben, die nicht nur, wie in Corinth, kraft ihres persönlichen Ansehens und soweit dieses reichte, eine leitende Rolle in der Gemeinde spielten, sondern welche von der Gemeinde gewählt kraft eines ihnen übertragenen Auftrags eine Autorität den Gemeindegenossen gegenüber besassen. In dem ersten aus Corinth an die Gemeinde zu Thessalonike gerichteten Schreiben (1. Thess. 5, 12. 13) ermahnt der Apostel die Gläubigen von Thessalonike diejenigen anzuerkennen, welche für die Gemeinde arbeiten und im Herrn ihnen vorstehen und sie ermahnen und zurechtweisen. Wegen dieser ihrer Thätigkeit sollen sie in aller Weise geehrt werden, unter ihrer Leitung sollen die Gläubigen unter einander Frieden halten. Einer Amtsbezeichnung erwähnt der Apostel nicht. Aber die Stelle ergibt, dass mehrere Personen an der Spitze der Gemeinde standen, welche eine dreifache Thätigkeit auszuüben hatten. Sie hatten den Gemeindeversammlungen vorzustehen (*προϊστάμενοι*), sie hatten zur Befriedigung der geistigen und materiellen Bedürfnisse thätig zu sein (*κοπιῶντες*) und sie hatten eine Aufsicht zu führen über das sittliche Verhalten der Gemeindeglieder (*νουθετοῦντες*). Der Apostel setzt voraus, dass sein Schreiben zunächst in die Hand dieser Häupter der Gemeinde gelangt. Er ermahnt sie deshalb dafür Sorge zu tragen, dass dasselbe allen Gläubigen vorgelesen werde (1. Thess. 5, 27).

Ungefähr 10 bis 12 Jahre später als der erste Brief nach Thessalonike ist der Brief an die Philipper von dem Apostel aus seiner Gefangenschaft in Rom geschrieben worden. Wir können daraus entnehmen, dass die Entwicklung der Gemeinde den Apostel mit hoher Befriedigung erfüllte. Allerdings erfahren wir aus dem Briefe über die innere Organisation der Gemeinde nicht viel. Aber das Schreiben ist durch seine Adresse einzig in seiner Art. Es ist gerichtet an die Gläubigen zu Philippi, aber mit dem Zusatz: *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Beide Ausdrücke erscheinen hier zum ersten Male in der christlichen Literatur in der Bedeutung von Amtsbezeichnungen. Ihre Geschichte ist aber von nun ab aufs engste mit der Geschichte der christlichen Kirche verflochten.

IV.

Episcopen und Diaconen.

Das Schreiben des Apostels an die Philipper gewährt keinen sichern Anhalt, um die Functionen der Episcopen und Diaconen oder die Art und Weise ihrer Einsetzung zu bestimmen.[1] Auch lässt sich nicht nachweisen, dass diese Bezeichnungen und damit auch die mit diesen Aemtern verbundnen Functionen der Verfassung griechischer Städte oder Cultvereine oder anderer Genossenschaften entnommen seien. Der Ausdruck Episcopen als Amtstitel kommt, wie früher schon nachgewiesen worden ist (Vgl. oben S. 21 uf.), in römischer Zeit nur äusserst selten vor. In Macedonien und dem griechischen Festlande findet er sich ebenso wenig wie in Kleinasien. Dagegen kommt, wie ebenfalls schon erwähnt, der Ausdruck *ἐπίσκοπος* in der allgemeinen Bedeutung in der Literatur der Zeit sehr häufig und in den verschiedensten Anwendungen vor. Aehnlich verhält es sich mit den Ausdrücken *διάκονος*, *διακονία*. Auf Inschriften wie in unsern sonstigen Quellen wird nur ganz vereinzelt das Wort zur Bezeichnung bestimmter niederer Aemter im Tempeldienst erwähnt,[2] während es dagegen in der all-

1) Am Schlusse des Philipperbriefs (4, 10—19) spricht der Apostel im allgemeinen seinen Dank aus für die Unterstützung, die ihm von Philippi aus gewährt wurde. Man hat daraus schliessen wollen, dass die Episcopen und Diaconen hauptsächlich mit der öconomischen Verwaltung der Gemeinde betraut gewesen wären. Eine Berechtigung zu diesem Schlusse bietet der Philipperbrief nicht dar. In dem ganzen Briefe findet sich keine einzige Stelle, welche auf die Functionen der Episcopen und Diaconen hindeutete.

2) In dem Corp. Inscript. Atticarum findet sich das Wort in dieser Bedeutung überhaupt nicht. In dem Corp. Inscr. Graec. findet es sich nur in drei Inschriften. In der einen aus Ambracia in Epirus (n. 1800) dürfte das darin erwähnte *κοινὸν τῶν διακόνων* kaum ein Collegium von Tempelbeamten sein. In der zweiten (n. 1793[b]) aus Anactorium in Acarnanien wird unter der Dienerschaft eines Tempels der *διάκονος* zwischen dem Koch (*μάγειρος*) und dem Mundschenken (*ἀρχοινόχους*) erwähnt. In einer ganz ähnlichen Inschrift aus Corcyra (n. 1849[c]) wird statt des *διάκονος* der *ὑπηρέτης* genannt. *διάκονος* war also keine technische Bezeichnung. In einer dritten Inschrift aus Metropolis in Lydien werden zwei Priester der zwölf Götter mit je drei

gemeinen Bedeutung: Diener, Dienstleistung zu den gebräuchlichsten gehört. So haben diese Worte *διάκονος*, *διακονία*, *διακονεῖν* bekanntlich auch in den Evangelien wie in den Briefen des Apostels Paulus (abgesehen von den Pastoralbriefen) ausschliesslich diese ganz allgemeine Bedeutung.[1] Wir können demnach auch die Functionen der Personen, welche in der Adresse des Philipperbriefes als Episcopen und Diaconen bezeichnet werden, nur der allgemeinen Bedeutung dieser Worte entnehmen. Darnach haben die erstern eine Aufsicht und Leitung der Gemeinde zu führen, die letzteren als deren Gehilfen ihnen in thätiger Hilfeleistung zur Seite zu stehen und ihre Anordnungen auszuführen. Beide Functionen ergeben sich mit Nothwendigkeit aus den Bedürfnissen der Gemeinde. Bemerkenswerth ist nur gerade der Umstand, dass die Christen in Philippi zur Bezeichnung dieser Functionen solche Namen wählten, welche weder in der griechischen Städteverfassung noch bei den Juden in Palästina und der Diaspora noch auch in dem Sprachgebrauch der heidnischen Cultvereine und Genossenschaften üblich waren. Es liegt nahe zu vermuthen, dass hierdurch gerade der Gegensatz ausgedrückt werden sollte, in dem die von dem Apostel Paulus gegründete christliche Gemeinde zu dem Judenthum wie zu der heidnischen Welt stand.

Die älteste Urkunde, in welcher nach dem Briefe an die Philipper Episcopen und Diaconen als Gemeindebeamte erwähnt werden, ist die Lehre der zwölf Apostel. Sie zeigt uns Gemeindezustände, die mit denen, welche wir aus den Paulinischen Briefen zu erkennen vermögen, verwandt sind, aber mehrfach auf eine weitere Entwicklung schliessen lassen. Freilich gehen die Ansichten über Zeit und Art der Entstehung dieser Schrift noch ausserordentlich weit auseinander, und es dürfte überhaupt nicht möglich sein, mit voller Sicherheit die hierauf gerichteten Fragen zu beantworten. Doch geht die Ansicht weitaus der meisten Forscher dahin, die Abfassung der kleinen Schrift in das letzte Viertel des 1. Jahrhunderts zu setzen,[2] und in

διάκονοι genannt (n. 3037). Auch in den zahlreichen, in jenen beiden grossen Sammlungen nicht enthaltenen Inschriften begegnen *διάκονοι* äusserst selten. Mir ist nur eine ebenfalls aus Metropolis in Lydien stammende Inschrift bekannt, in welcher *διάκονοι* einer Priesterin der Hera erwähnt werden. (Vgl. Bursian, Jahresbericht 1883 II, 74).

1) S. z. B. die Zusammenstellung bei Weizsäcker S. 634 uf.

2) Vgl. die Uebersicht über die verschiedenen Ansichten bei Harnack, Apostellehre und die jüdischen beiden Wege (1886) S. 20 und Funk, Doctrina XII. Apostolorum (1887) p. XXXI.

der That scheinen die Gründe hierfür überwiegend zu sein. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1. Mit Sicherheit lässt sich nur die Benutzung des Evangelium Matthäi nachweisen.[1] An andere Schriften des Neuen Testaments finden sich zwar einzelne Anklänge, aber dieselben entstammen dem der christlichen Welt schon im ersten Jahrhundert gemeinsamen Gedankenkreise und Wortvorrath. Wäre eine andere Schrift dem Verfasser bekannt gewesen, so würde er dieselbe aller Wahrscheinlichkeit nach in ausgiebigerem Maasse verwerthet haben.

2. Alle Angaben der Apostellehre über die innern Verhältnisse der Gemeinden führen auf das erste Jahrhundert zurück. Sie zeigen uns Zustände, die mit den in den Paulinischen Briefen geschilderten sehr viel näher verwandt sind, als mit denen, welche uns in dem ersten Clemensbrief, in den Briefen des Ignatius oder in den Schriften Justins entgegentreten. Es wird dies weiter unten näher dargelegt werden.

3. Die Schrift muss zu einer Zeit entstanden sein, in welcher die Christen, unter denen sie verfasst ward, schon die völlige Loslösung von dem Judenthum vollzogen hatten,[2] während sie anderer Seits dem Judenthum noch ausserordentlich nahe standen. Die ganze Schrift ist durchzogen mit Aussprüchen und Anordnungen, die dem Judenthum entstammen und ihre sachlichen Parallelen in den in der Mischna uns aufbewahrten Aeusserungen der Schriftgelehrten finden.[3]

---

1) Ausser dem Ev. Matth., über dessen Benutzung ein Zweifel nicht besteht (S. Harnack, Texte und Untersuchungen II, 2 S. 70 uff.; Apostellehre S. 9; Funk p. XLI sqq.) kann nur noch Ev. Luc. in Betracht kommen. Indes bieten die Stellen, die aus dem Ev. Luc. entnommen sein könnten (1, 3 = Lc. 6, 27; 1, 5 = Lc. 6, 30; 16, 1 = Lc. 12, 35), doch nur Sachparallelen und haben nur einzelne Worte mit Lc. gemein. Einen vollen Beweis für die Benutzung des Ev. Lc. geben sie nicht. Ist der Abschnitt Did. 1, 3—21 ein späterer Zusatz — und dies erscheint allerdings sehr wahrscheinlich, vgl. Harnack, Apostellehre S. 26 uf. und die von Funk p. XXVII angeführten Schriftsteller — so fehlt es an jeder Grundlage für die Annahme, dass das Luc. Ev. benutzt worden sei, da c. 16, 1 = Luc. 12, 35 hierzu nicht genügt. So auch Harnack S. 31.

2) Did. 8, 1. 2, wo die gesetzestreuen Juden als Heuchler bezeichnet werden, liefert hierfür m. E. vollen Beweis.

3) Den Nachweis hat hierfür geliefert C. Taylor, The Teaching of the twelfe Apostles with illustrations from the Talmud, Cambridge 1886. Die dort angegebenen Parallelen könnten noch vermehrt werden. Ob hieraus aber zu schliessen ist, wie dies in Deutschland insbes. von Harnack (Apostellehre S. 27 uff.) geschehen ist, dass der Didache eine jüdische Schrift, die unter dem

Wenn in der Apostellehre einzelne Sitten und Gebräuche erwähnt werden, welche bisher nur aus spätern Quellen uns bekannt waren, wie z. B. die Taufe durch Ausgiessen des Wassers (c. 7, 3) oder die eigenthümliche Gestaltung der Doxologie des Vaterunser (c. 8, 2), so nöthigt dies nicht zur Annahme einer spätern Entstehungszeit, da dieselben nichts enthalten, was an sich mit den Verhältnissen der letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts in Widerspruch stände.[1]

Lässt sich die Entstehungszeit der Apostellehre demnach wenigstens mit einiger Sicherheit feststellen, so bietet sie für die Bestimmung des Entstehungsortes kaum irgend welche positive Anhaltspunkte dar. Die spätere Benutzung der kleinen Schrift weist auf Aegypten,[2] indes sind wir nicht berechtigt, daraus auf den Entstehungsort zu schliessen, und das „auf den Hügeln gewachsene Getreide" in c. 9, 4 spricht jedenfalls gegen die Abfassung in Aegypten.[3] Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass die Schrift in Palästina entstanden ist. Hiergegen spricht nicht nur die feindselige Gesinnung gegen die Juden,

Titel „Die beiden Wege" eine Instruction für Proselyten geben sollte und spätestens im 1. Jahrh. n. Chr. entstanden sei, zu Grunde gelegen habe, mag dahin gestellt bleiben. Ein Beweis hierfür ist m. Er. nicht erbracht und die Annahme zur Erklärung der Verwandtschaft der Didache mit den jüdischen Schriften nicht erforderlich. Aber auch wenn die Annahme richtig wäre, so würden hierdurch die andern Argumente für die Enstehung der Didache im ersten Jahrhundert nicht erschüttert werden. Gegen die Annahme s. Funk p. XXIX.

1) Die von Harnack, Apostellehre S. 24 uf. angeführten acht Gründe, welche gegen eine Abfassung vor 120 n. Chr. sprechen sollen, werden theils in Text widerlegt, theils tragen sie ein rein subjectives Gepräge, vgl. Funk p. XXXV, sq. Dass die „alten Propheten" in c. 11, 11 nur ältere christliche Propheten sein können, hat Harnack nicht erwiesen. Vgl. auch Luc. 9, 8. 19: προφήτης τις τῶν ἀρχαίων. Die ältern Propheten sind in der Mischna die Propheten bis auf Haggai. Nedarim c. 9 § 12 (ed. Surenh., III, 297).

2) Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II, 2 S. 158 uff.; Apostellehre S. 25. Eine Benutzung der Schrift durch Hermas lässt sich meines Erachtens nicht nachweisen.

3) Die Phrase kommt allerdings in einem Gebet vor, welches dem Verfasser sehr wohl überliefert gewesen sein kann. Aber die Beweiskraft der Stelle ist damit doch nicht beseitigt, wie Harnack, Apostellehre S. 25 meint. Selbst im 2. Jahrhundert hatten die Formeln der Gebete noch nicht so fest gestanden, dass nicht ein ägyptischer Verfasser diese für ihn und seine Landsleute sinnlose Phrase hätte verändern können. Seine Erklärung dürfte der Ausdruck übrigens darin finden, dass nach der Mischna das beste Getreide, von dem die Erstlinge gegeben werden mussten, auf den Hügeln wuchs. Biccurim c. 1 § 3, § 10 (ed. Surenh. I, 321, 323), Menachoth c. 8 § 1 (V. 89).

die in der Schrift zu Tage tritt (8, 1. 2), sondern auch die Verfassungszustände, wie wir sie aus der Schrift erkennen können, weisen nicht auf Palästina.[1] Gegen eine Entstehung der Schrift in Macedonien oder Griechenland endlich spricht der Umstand, dass die Paulinischen Briefe von dem Verfasser gar nicht benutzt worden, also wahrscheinlich ihm doch unbekannt gewesen sind.

Aus diesen negativen Momenten darf mit einiger Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, dass die Apostellehre in Syrien oder aber in Kleinasien verfasst worden ist.

Wie in den Gemeinden, an welche der Apostel Paulus seine Briefe richtete, sind es auch in den Gemeinden, an welche sich die Apostellehre richtet, Apostel, Propheten und Lehrer, welche in freier Thätigkeit ohne einen Auftrag, sondern getrieben durch die religiöse Begeisterung das Evangelium verkünden, durch prophetische Reden die Gläubigen erbauen und die Schrift und die Worte des Herrn lehren. Die Apostel sind die herumwandernden Glaubensboten, welche den Ungläubigen den Glauben zu verkünden und neue Gemeinden zu gründen haben. Da die Apostellehre sich nur an solche wendet, die schon Christen sind, nicht an solche, welche erst bekehrt werden sollen, so erscheinen in ihr die Apostel nur als Durchreisende, die nur auf kurze Zeit, auf einen oder höchstens zwei Tage die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen dürfen (11, 5), während andre Wanderer drei Tage zu beherbergen sind (12, 2). Solche durchreisende Apostel sind aber nach Ev. Mtth. 10, 40 wie der Herr selbst aufzunehmen, während Apostel, die länger bleiben wollen und sich dadurch ihrem Beruf entziehen, falsche Apostel und Pseudopropheten sind (11, 4. 5). Bei seinem Weggang darf der Apostel nur soviel Brot empfangen, als er zu seinem Lebensunterhalt braucht, bis er wieder in einer andern Gemeinde Aufnahme findet (11, 6).

Erscheinen die Apostel nur auf der Durchreise in der Gemeinde, so stehen dagegen nach der Apostellehre die Propheten in dem Mittel-

1) Aus der weitgehenden Benutzung jüdischer Schriften, welche unzweifelhaft bei Abfassung der Apostellehre stattgefunden hat, darf weder geschlossen werden, dass die Schrift in Palästina noch auch, dass sie in einer judenchristlichen Gemeinde ausserhalb Palästinas entstanden ist. Auch in Gemeinden, die ausschliesslich oder zum grössten Theil aus Heidenchristen bestanden, konnten damals neben den Büchern des alten Testaments andere jüdische Schriften bekannt und verbreitet sein. Die Ansicht, dass der Verfasser der Apostellehre ein Judenchrist und seine Tendenzen judenchristliche gewesen seien, ist von Harnack (Apostellehre, S. 14 uff.) mit treffenden Gründen als unrichtig erwiesen worden.

punkte des religiösen Lebens der Gemeinde, wie es denn auch nicht zu verkennen ist, dass die Schrift im Interesse der Propheten geschrieben ist. Sie sind diejenigen, die die Gabe haben „im Geiste zu reden" (11, 7. 8. 12.). Die wahren Propheten werden daran erkannt, dass sie das Betragen des Herrn haben (11, 8) und das thun, was sie lehren (11, 10).[1] Sie sollen das ganze Joch des Herrn auf sich nehmen und tragen, während von den andern Gläubigen dies nicht verlangt werden kann. Deshalb braucht der Prophet auch nicht zu lehren, dass alles, was er selbst thut, auch von allen andern gethan werde.[2]

Aber schon lässt sich in der Apostellehre gegenüber den Briefen des Apostels Paulus eine Weiterentwicklung erkennen. In ihr wird der Versuch gemacht, das Prophetenthum zu einer Art geistlicher Herrschaft über die Gemeinde zu gestalten. Hatte noch der Apostel Paulus die Gläubigen aufgefordert, die Apostel und Propheten wie ihn selbst einer Prüfung zu unterwerfen, so verbietet es die Apostellehre aufs strengste die wahrhaften und erprobten Propheten, welche durch ihr Betragen und ihre Lehre sich als solche erweisen, zu prüfen. Das Wort des Evangeliums Matth. 12, 31, dass jede Sünde den Menschen vergeben werde, nicht aber die Lästerung des Geistes, wird angewandt gegen diejenigen, welche einen Propheten, der im Geiste redet, versuchen und prüfen, „denn jede Sünde wird vergeben werden. Diese Sünde aber wird nicht vergeben werden" (11, 7). Die Propheten sind nicht blos die Hohenpriester (13, 3), sondern sie sollen wie der Herr selbst geehrt werden und die Gläubigen sollen ihrer bei Tag und Nacht gedenken (4, 1).[3] Den Propheten wird bei der Feier des Abendmahls eine besondere Function zugestanden. Das Dankgebet, das bei der Feier des Abendmahls gesprochen werden soll, schreibt die Apostellehre vor (10, 2—6), aber eine eigentliche Liturgie hat sich trotzdem noch nicht herausgebildet. Die vorgeschriebene Form des Dankgebets soll nur Anwendung finden, wenn nicht ein Prophet dasselbe sprechen

---

1) Vgl. hierzu Mischna, Sanhedrin. 10, 5: Vates mendax ... qui sua ipsius verba non observaverit, a Deo punietur (ed. Surenh. IV, 258). — Die Worte in Did. 11, 10 „ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας" spotten allen bisherigen Erklärungsversuchen. Sie scheinen verderbt zu sein.

2) Did. 11, 11 vgl. mit 6, 2.

3) Die Stelle nennt allerdings alle diejenigen, welche das Wort Gottes verkünden. Es sind dies aber in der Apostellehre in erster Reihe die Propheten. Die Apostellehre kennt die Apostel nur als durchreisende. Die Lehrer treten in ihr ganz zurück.

will. In diesem Fall soll dem Propheten gestattet sein, das Dankgebet so, wie es ihm der Geist eingibt, zu sprechen (10, 7).

Schon der Apostel Paulus hatte zur Begründung des Anspruchs der Apostel und Propheten auf Gewährung des Lebensunterhalts sich auf die jüdischen Priester und Leviten bezogen (s. oben S. 41). Die Apostellehre aber, die die Propheten geradezu den Hohenpriestern gleichstellt, erklärt die Gläubigen für verpflichtet die Propheten, die sich unter ihnen niederlassen, zu unterhalten (13, 1) und zu diesem Zwecke Abgaben an die Propheten zu entrichten. Doch wurden die Abgabengebote des jüdischen Gesetzes nicht einfach herübergenommen, sondern die Apostellehre verband mehrere derselben in eigenthümlicher Weise.[1]

Das in den jungen Christengemeinden neu erstandene Prophetenthum, das von der Apostellehre so hoch erhoben ward, barg von Anfang an die Gefahr der Ausartung in sich. Es bedurfte zu seiner Wirksamkeit sowohl bei den Propheten wie bei den Zuhörern einen Zustand religiöser und geistiger Aufregung, den die menschliche Natur nur während kurzer Zeit rein zu erhalten vermag. Je erregter die Menge, um so leichter ist der Uebergang von den gottbegeisterten Propheten zu der Ausbeutung der Menge unter der Maske des Prophetenthums, und je länger die Propheten ihre Herrschaft über die Gemüther zu wahren suchen, um so weniger bedenklich müssen sie in der Wahl ihrer Mittel werden. Die Astrologen, Wahrsager, Zauberer und Gaukler, welche damals vom Orient aus die griechisch-römische Welt ausbeuteten, waren ein bedenkliches Vorbild, und die Lehre, dass die Propheten einen Anspruch haben auf Kosten der Gläubigen zu leben, musste die Gefahr des Missbrauchs steigern. Hatte schon Paulus gegen die Ausartung des Prophetenthums anzukämpfen, so zeigt die Apostellehre, wie weit dieselbe schon kurze Zeit nach ihm fortgeschritten war. Mit dem Bestreben, das Ansehen und die Rechte der Propheten zu steigern, verbindet sie eindringliche Warnungen gegen die falschen Propheten, die nicht selbst ihre eignen Lehren

1) Das Zehntgebot ist nicht übernommen worden. Dagegen sind die Abgaben der Erstlingsfrüchte mit der Abgabe der Erstgeburt der Rinder und Schafe vereinigt worden (13, 3) und die sog. Challa, die Abgabe von fertigem Brod, dem Anbruche ausgedehnt worden auf die Abgabe von Wein und Oel (13, 5. 6). Auch von Geld und beweglichem Gut soll eine Abgabe gegeben werden, deren Höhe aber dem Ermessen der Einzelnen überlassen bleibt. Nur soll der Einzelne nach dem Gebote, κατὰ τὴν ἐντολήν, geben, d. h. soviel, dass die Propheten davon leben können (13, 7). Ueber die Abgaben an die jüdische Priesterschaft s. Schürer a. a. O. II, S. 196 uff.

befolgen. In offenbar aus dem Leben gegriffnen Bildern führt sie uns Propheten vor, die in prophetischer Extase für sich eine treffliche Mahlzeit bestellen oder die Gläubigen auffordern ihnen reiche Geschenke an Geld oder anderen werthvollen Sachen zu machen (11, 9—12).

Neben den Propheten werden von der Apostellehre auch Lehrer erwähnt. Sie treten jedoch ganz in den Hintergrund und nur nebenbei wird bemerkt, dass auch sie, wie die Propheten, Anspruch haben, von den Gläubigen unterhalten zu werden (13, 2).

So hoch auch die Stellung ist, welche die Apostellehre den Propheten anweist, so haben doch auch nach ihr weder Propheten noch Lehrer ein Amt in der Organisation und Verwaltung der Gemeinde. Es kann sogar Gemeinden geben, in welchen gar keine Propheten vorhanden sind. Dann sollen die Abgaben, auf welche die Propheten Anspruch haben, den Armen zukommen (13, 4).

Zur Verwaltung der Gemeinde dagegen haben die Gläubigen sanftmüthige, wahrhafte und erprobte Männer, die nicht geldgierig sind, zu Episcopen und Diaconen zu wählen (15, 1). Ueber ihre Verwaltungsfunctionen wird uns nichts näheres mitgetheilt.[1] Aber sie sollten Männer sein, welche der prophetischen Rede mächtig und der Schrift kundig waren, um auch als Propheten und Lehrer den Gläubigen Dienste zu leisten. Ihre Autorität war noch keineswegs gesichert. Die Apostellehre muss darauf hinweisen, dass auch sie den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, um die Mahnung einzuschärfen sie nicht zu verachten (15, 1. 2).

Aehnliche Verfassungszustände in den Gemeinden scheint der Schreiber des Briefs an die Epheser vor Augen gehabt zu haben, der ebenfalls dem letzten Viertel des 1. Jahrh. angehören dürfte.[2] Ihm

1) Nachdem in c. 14 die Vorschrift gegeben ist, an jedem Sonntag zusammenzukommen und das Abendmahl zu feiern, fährt c. 15, 1 fort: *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους* etc. Man hat aus dem *οὖν* schliessen wollen, dass die Episcopen und Diaconen bei der Feier des Abendsmahls liturgische Functionen auszuüben gehabt hätten. Funk, p. 43. Der Schluss aus dem Wörtchen *οὖν* ist aber offenbar zu weit gehend. Die Verbindung beider Abschnitte, die durch das Wort *οὖν* angedeutet wird, besteht nur darin, dass zu der gottesdienstlichen Versammlung und Feier des Abendmahls, welcher nach c. 9 u. 10 eine Mahlzeit voranging, äussere Veranstaltungen nothwendig sind, zu deren Bestellung und Verwaltung Episcopen und Diaconen erforderlich sind.

2) Ob der Epheserbrief von Paulus herrührt, ist bekanntlich eine sehr bestrittne Frage. Siehe die Gründe und Gegengründe in den Einleitungen in das Neue Testament von Holtzmann (S. 273 uff.) und von B. Weiss (S. 266).

sind allerdings die Apostel schon ein geschlossner Kreis von Personen, die Zwölfe und Paulus, aber auch er kennt Apostel im weitern Sinne, Missionäre zur Verkündung des Evangeliums unter den Ungläubigen. Der Verfasser bezeichnet sie im Gegensatz zu den Aposteln als die Evangelisten. Wie die Apostellehre scheint auch er den Propheten eine hervorragende Stellung in den Gemeinden zuzuweisen. Das Haus Gottes, dessen Eckstein Jesus Christus ist, ist ihm auferbaut auf der Grundlage der Apostel und Propheten (2, 20). Das Geheimniss Christi ist den heiligen Aposteln und Propheten geoffenbart (3, 5) und in der Aufzählung derer, die mit göttlichen Gnadengaben, mit dem Charisma, versehen sind, nennt er zuerst Apostel und Propheten, dann erst Evangelisten (4, 11). Aber auch nach ihm sind die Propheten nicht die eigentlichen Vorsteher und Leiter der Gemeinde; von ihnen unterscheidet er die „Hirten" der Gemeinde. Auch in dem Epheserbrief treten die Lehrer gänzlich zurück, sie werden an letzter Stelle genannt und ihre Functionen werden von den Gemeindevorstehern ausgeführt (4, 11), die auch nach der Apostellehre den Dienst der Propheten und Lehrer leisten.[1]

Entscheidend gegen die Aechtheit des Briefs sind von E. folgende Gründe: 1) der Ausdruck Apostel wird in dem Briefe ausschliesslich auf den engern Kreis der Zwölfe und auf Paulus angewandt (1, 1; 2, 20; 3, 5; 4, 11). 2) Der Brief soll, wie die Erwähnung des Tychicus (6, 21) erweist, an Gemeinden in Kleinasien gerichtet sein. Trotzdem setzt der Brief voraus, dass Paulus diejenigen, an die der Brief gerichtet ist, nicht persönlich kennt (1, 15). Auch die neueste Untersuchung über den Epheser Brief von v. Soden in den Jahrb. f. protest. Theologie (1887) XIII, 486 kommt zu dem Resultat, dass das Schreiben wahrscheinlich in den Jahren 70 bis 90 entstanden ist.

1) Es ist allerdings die Ansicht aufgestellt worden, dass hier *ποιμένες* nicht die Gemeindevorsteher, wie in Apostelgesch. 20, 28 und 1. Petr. 5, 2, bedeute, sondern die Gemeindeernährer, im geistlichen Sinne (vgl. Joh. 10, 9 uf.). Siehe Weiss, Einleitung S. 268 Note 3. Indes sind die „Gemeindeernährer im geistlichen Sinne" ja schon in den Aposteln, Propheten und Evangelisten genannt worden. Auch ist in Hinblick auf 1. Cor. 12, 28 — eine Stelle, die dem Verf. des Epheserbriefs offenbar in 4, 11 vorgeschwebt hat — eine Erwähnung der Gemeindevorsteher zu erwarten. Eine andere verbreitetere Ansicht will trotz des fehlenden Artikels vor *διδασκάλους* in diesen andere Personen vermuten als in den *ποιμένες*. Sie seien zusammengefasst, weil die Functionen der einen wie der andern nicht wie die der Apostel, Propheten und Evangelisten der ganzen Kirche, sondern nur den einzelnen Gemeinden angehören. So schon de Wette, Das Neue Testam. II, 309; Harnack, Texte und Untersuchungen II, 1 S. 100; Weiss a. a. O.; v. Soden a. a. O. S. 491. Indes liegt diese Unterscheidung gerade dem Epheserbrief völlig fern, alle die

Dass auch der Hebräerbrief demselben Zeitraum, wie der Epheserbrief, und zwar dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts angehört, darf mit grosser Wahrscheinlichkeit angenommen werden.[1] Ueber die Verfassungsverhältnisse der Gemeinde, an welche das Schreiben gerichtet ist — und der Verfasser hat derselben Gemeinde, an welche er schreibt, auch angehört und hofft in Bälde zu ihr zurückzukehren (13, 23) — können wir weniges dem Brief entnehmen. Aber dies wenige zeigt uns eine Fortentwicklung gegenüber den bisher besprochnen Schriften, eine Entwicklung indes, die von den dort gegebnen Ausgangspunkten nicht unwesentlich abweicht. Weder Apostel noch Propheten — die in 1, 1 genannten sind alttestamentalische — noch Lehrer werden erwähnt. Die Gemeinde hat nur Vorsteher und zwar seit geraumer Zeit — die gegenwärtig lebenden sind schon die zweite Generation (13, 7). Sie werden mit dem allgemeinen Ausdruck ἡγούμενοι bezeichnet, der, ähnlich wie ἐπίσκοπος, in der Regel nicht ein Titel, sondern nur die allgemeine Bezeichnung für die Leiter einer Gemeinschaft, sei es des Staats oder einer Gemeinde oder einer Genossenschaft ist, in der Form προηγούμενοι vereinzelt aber auch als Amtstitel vorkommt.[2]

---

angeführten Charismen dienen „zur Erbauung des einen Leibes des Christus“ (4, 12).

1) Da der Hebräerbrief zweifellos von dem Schreiber des sog. I. Clemensbriefs benutzt worden ist (Eusebius, Hist. eccl. 3, 38. Vgl. Harnack, Patr. Apost. Op. I, 1 p. LIII), so gehört er jedenfalls noch dem 1. Jahrh. an (siehe unten Cap. VI). Die Ansichten gehen aber namentlich darüber auseinander, ob der Brief nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein kann. Die Frage ward früher allgemein verneint und so auch jetzt noch von Weiss S. 343 uff., wird gegenwärtig aber von der überwiegenden Zahl der Forscher bejaht. Siehe die Uebersicht bei Holtzmann, S. 320. Der Beweis, dass der Brief vor dem Jahre 70 abgefasst worden sein muss, ist m. Er. nicht erbracht, wenn anderer Seits auch zugegeben werden muss, dass der namentlich von Holtzmann S. 315 uf. unternommene Versuch, aus dem Abhängigkeitsverhältniss, in welchem der Hebräerbrief zu den ächten Paulusbriefen stehe, die spätere Entstehung des erstern zu erweisen, nicht gelungen ist. Holtzmann hat Anklänge, aber keine Entlehnungen aus den Paulusbriefen erwiesen. Für Entstehung in der nachapostolischen Zeit sprechen Hebr. 2, 3; 5, 12; 6, 4; 13, 7. Die Ansicht, dass das Schreiben gegen Ende der Juden- und Christenverfolgung Domitians (94—96) abgefasst worden sei, hat grosse Wahrscheinlichkeit für sich, ohne völlig erwiesen werden zu können.

2) Für den Gebrauch des Wortes in seiner allgemeinen Bedeutung genügt es auf I. Clem. ad. Cor. 5, 7; 51, 5; 55, 1 zu verweisen, wo es die weltlichen Obern, und auf 32, 2, wo es die Vorsteher der jüdischen Gemeinde

Wie in der Apostellehre die Episcopen zugleich den Dienst der Propheten und Lehrer versehen, wie in dem Epheserbrief die Leiter der Gemeinde zugleich die Lehrer derselben sind, so haben in dem Hebräerbrief die ἡγούμενοι allein der Gemeinde das Wort Gottes zu verkünden und für die Seelen der Gläubigen zu wachen und darüber Rechenschaft zu geben.[1] Deshalb ermahnt der Schreiber die Gläubigen, der verstorbnen Vorsteher zu gedenken und ihrem Glauben nachzuahmen, den lebenden aber Gehorsam zu leisten und ihren Anordnungen sich zu fügen (13, 7. 17).[1] Er ermahnt sie aber auch den gottesdienstlichen Versammlungen nicht fern zu bleiben, wie viele zu thun pflegen (10, 25). Dagegen liegt der Gedanke, die Vorsteher den jüdischen Priestern gleichzustellen und deren Ansprüche auf sie zu übertragen, dem Verfasser des Hebräerbriefs völlig fern. Mit grösstem Nachdruck hebt er hervor, dass das Priesterthum aufgehoben ist und für die Gläubigen es nur einen Hohenpriester gibt, Jesus Christus. An Stelle der mehrern Priester ist jetzt nur ein Priester für alle Zeiten getreten. (4, 1—9, 11).

---

bezeichnet. Als Vorsteher einer γερουσία wird ein προηγόυμενος in einer Inschrift aus Prusa (Bithynien) genannt (Lebas- Waddington III n. 1112). So auch προηγούμενοι in einer Inschrift aus Tomi (Archäol. Epipraph. Mittheilungen aus Oestreich-Ungarn VI, 51).

1) Die Ansicht Harnacks (Texte und Untersuchungen II, 1. S. 94 Note 8), dass die ἡγούμενοι die professionsmässigen Prediger gewesen seien und erst seit dem Ende des 2. Jahrh. der Ausdruck auf die Vorsteher der Gemeinde übertragen worden sei, und zwar nur deshalb, weil sie die Functionen der Propheten und Lehrer übernommen hätten, ist nicht haltbar. In dem Hebräerbrief wie in dem Clemensbrief (1, 3; 26, 6; 37, 2. 3) wird an allen Stellen der Nachdruck darauf gelegt, dass den ἡγόυμενοι Gehorsam geschuldet wird. Die ἡγόυμενοι stehen in einem organisatorischen Verhältniss zu der Gemeinde, nicht in einem blos sittlich religiösen, wie die Propheten und Lehrer. Hierfür spricht auch, dass in dem Clemensbrief derselbe Ausdruck für die weltliche Obrigkeit gebraucht wird (s. die vorige Note). Die einzige Stelle, die für die Ansicht Harnacks sprechen würde, wäre Apostelgesch. 15, 22, wenn in derselben überhaupt οἱ ἡγούμενοι stände; die Stelle nennt aber die dort erwähnten Apostel und Propheten nur ἄνδρες ἡγούμενοι ἐν ἀδελφοῖς d. h. unter den Brüdern angesehene Männer. Vgl. Ev. Luc. 22, 26.

V.

Presbyter.

Die bisher besprochnen Anfänge einer christlichen Gemeindeverfassung, über welche uns Zeugnisse aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts vorliegen, sind, soviel wir sehen können, ohne äussere Einflüsse und ohne Anlehnung an fremde Einrichtungen entstanden. Sie sind unmittelbar den Bedürfnissen überall da entsprungen, wo in den Städten der griechisch-römischen Welt das Evangelium Wurzel fasste, in Asien, Macedonien, Griechenland, vielleicht auch in Rom, wenn, was wahrscheinlich erscheint, der Hebräerbrief an die in Rom lebenden Christen gerichtet ist.[1] Wir müssen jetzt aber unsern Blick der christlichen Urgemeinde zu Jerusalem zuwenden. Ueber die Zustände in derselben in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode des Herrn haben wir einige wenige völlig zuverlässige Angaben in dem Galaterbrief des Apostel Paulus. Er berichtet uns von zwei Besuchen, die er in Jerusalem gemacht habe, und zwar den einen drei Jahre nach seiner Bekehrung, den andern 14 Jahre später. So wenig sichere Zeitangaben wir aus der Lebensgeschichte des Apostels haben, so darf doch angenommen werden, dass der erste Besuch in die zweite Hälfte der dreissiger Jahre, der zweite in die erste Hälfte der fünfziger Jahre gefallen ist.[2] Noch bei seinem zweiten Besuch hatten die Christen in Jerusalem sich nicht von dem Judenthum getrennt (2, 12. 13). Sie bildeten zwar eine Gemeinschaft, ἐκκλησία, für sich, wie es auch

1) Die Frage lässt sich aus dem vorliegenden Material nicht entscheiden. Die Ansichten, dass der Brief nach Rom gerichtet sei, wird neuerdings von zahlreichen Forschern angenommen. Vgl. Holtzmann Einleitung S. 326. Die Gründe, welche gegen Rom angeführt werden, siehe bei Weiss Einleitung S. 341 uf.

2) Leider fehlt es an einem festen Anhalt zur Bestimmung der Zeit dieser Besuche. Mommsen (Römische Geschichte V, 477) hat nachgewiesen, dass aus der Herrschaft des Nabatäerkönigs über Damascus für das Leben des Paulus ein chronologischer Haltepunkt nicht gewonnen werden kann, und damit fällt die Stütze für die früheren Annahmen, dass der erste Besuch im Jahre 38 stattgefunden habe.

schon bei seinem ersten Besuch solche christliche Gemeinschaften in andern Orten Judäas gab (1, 22), eine feste Organisation aber hatten sie nicht.

Die Gläubigen kamen in Versammlungen zusammen, nicht blos zu gottesdienstlichen Zwecken, sondern auch um über gemeinsame Angelegenheiten zu berathen. Als Paulus zum zweiten Mal nach Jerusalem kam, um die Frage der Heidenmission zum Austrag zu bringen, legte er zuerst das Evangelium, das er den Heiden verkündete, der Versammlung aller Gläubigen vor (Gal. 2, 2). Aber nach seinem Berichte war dies nur ein vorbereitender Schritt. Die eigentlichen Verhandlungen führte er mit den Leitern der Gemeinde und mit ihnen vereinbarte er sich. Von der Versammlung ist nicht mehr die Rede und wir sind nicht berechtigt anzunehmen, dass Paulus eine gerade für seinen Zweck so wichtige Thatsache, wie die Zustimmung der gesammten Gemeinde zu dieser Vereinbarung, unerwähnt gelassen hätte, wenn sie erfolgt wäre (2, 2—10). Die Leiter der Gemeinde waren die Apostel, zu denen Paulus auch Jacobus, den Bruder des Herrn, rechnet (1, 18. 19). Unter ihnen hatten Jacobus, Petrus und Johannes als die Säulen der Gemeinde den grössten Einfluss (1, 18; 2, 9). Neben den Aposteln waren aber auch andere angesehene Männer, die Paulus als *οἱ δοκοῦντες* bezeichnet, an der Leitung der Gemeinde betheiligt (2, 2. 6. 9.). Nachdem Petrus Jerusalem verlassen hatte, nahm Jacobus die erste Stelle in der Gemeinde ein und er bestimmte die Haltung derselben (2, 12).

Gegenüber dem Galaterbrief kommt die Apostelgeschichte für die älteste Zeit nur als eine Quelle zweiten Ranges in Betracht. Abgefasst in den letzten Jahrzehnten des ersten oder den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts hatte sie neben den Briefen des Apostels Paulus aus Quellen geschöpft, die uns nicht mehr zugänglich sind, und eine Darstellung gegeben, die, soweit sie von den durch Paulus überlieferten Nachrichten abweicht, auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben kann.[1] Was uns aber die Apostelgeschichte von den Verfassungsverhältnissen der christlichen Gemeinschaft zu Jerusalem in den ersten Jahrzehnten berichtet, lässt sich nicht durchweg mit den Nachrichten des Apostels vereinigen. Auch nach diesem Bericht hatten sich die Christen damals noch nicht von den Juden getrennt,

1) Damit stimmt auch B. Weiss Einleitung S. 565 uff. überein. Auf die andern zahlreichen Streitfragen bezüglich des ersten Theils der Apostelgeschichte braucht hier nicht eingegangen zu werden.

sie halten ihre Versammlungen sogar in den allgemein zugänglichen Säulenhallen und Vorräumen des Tempels (2, 46; 3, 1. 11; 5, 12. 20. 21. 25). An ihrer Spitze stehen die Apostel, unter denen jedoch in den ersten elf Kapiteln der Apostelgeschichte nicht Jacobus, sondern nur Petrus und Johannes in erster Reihe genannt werden. (3, 1; 4, 13. 19). Namentlich wird dem Petrus eine Führerrolle zugetheilt (1, 13. 15; 2, 14. 38; 3, 6. 12; 4, 8; 5, 3uff.; 9, 32uff.; 10, 5uff.). Von dem zwölften Kapitel an aber erscheint Jacobus, der Bruder des Herrn, als die einflussreichste Persönlichkeit.[1] Ihm lässt Petrus seine Befreiung aus dem Gefängniss mittheilen (12, 17) und auf dem sog. Apostelconcil ist er es, der den Vorsitz führt und den zum Beschluss erhobenen Antrag stellt (15, 13uff.). Bei der letzten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem erscheint Jacobus als Haupt der Gemeinde (21, 18). Abweichend von dem Bericht des Paulus ist es, dass nach der Apostelgeschichte die Gemeindeversammlung zu Jerusalem von Anfang an die entscheidenden Beschlüsse zu fassen hat. Sie ist es, welche auf Vorschlag des Petrus zwei Männer wählte, unter denen das Loos über die Nachfolge in die Stelle des zwölften Apostels zu entscheiden hatte (1, 23uff.). Sie ist es, welche auf Vorschlag der Zwölf die sieben Männer wählte, die zur Versorgung der Wittwen und zur Armenpflege bestellt wurden (6, 2. 5).[2] Die Gemeindeversammlung ist es, welche auf dem sog. Apostelconcil — in unmittelbarem Widerspruch mit dem Bericht des Galaterbriefs — die endgiltigen Beschlüsse gefasst und mit dem von ihr genehmigten sog. Aposteldecret Judas und Silas nach Antiochien geschickt hat.[3]

1) Ein unläugbarer Widerspruch besteht in der Apostelgeschichte darin, dass nach ihr die Apostel der geschlossne Kreis der Zwölfe sind (1, 13uff.; 6, 2) und diese Zwölfe die Leitung der christlichen Gemeinde innehaben, während von c. 12 an Jacobus, der nicht zu den Zwölfen gehört, doch von der Apostelgeschichte als Haupt der Gemeinde anerkannt wird.

2) Die Bestellung der Sieben zur Entlastung der Apostel scheint auf einer glaubwürdigen Quelle zu beruhen. Zu beachten aber ist, dass die Einrichtung nach der Apostelgeschichte selbst keinen Bestand hatte. Stephanus beschränkt sich nicht auf die ihm überwiesene Thätigkeit, sondern tritt als Prophet und Lehrer auf (6, 8uff.) und Philippus verlässt bald darauf Jerusalem, um als Evangelist das Wort Gottes zu verkünden (8, 8uff. 21, 8uff.). Mit dem Diaconat steht die Einrichtung in keinem unmittelbaren Zusammenhang. Ob die Bestellung der Sieben in der That auf Vorschlag der Zwölfe durch die Gemeinde erfolgt ist, muss dahin gestellt bleiben.

3) Act. 15, 22. Nach Act. 15, 6 scheint es, als seien die Reden des Petrus und Jacobus nicht vor der Gemeinde, sondern nur in einer engern Ver-

Während wir sicher wissen, dass diese letzte Nachricht unrichtig ist, können wir die Richtigkeit der beiden erstern nicht controlliren und demnach auch nicht beurtheilen, in welchem Verhältniss die Leiter der Gemeinde zu der Gemeindeversammlung standen.

Nach der Apostelgeschichte hatte sich aber auch die Christengemeinde zu Jerusalem, bevor noch das sog. Apostelconcil stattfand, eine weitere Organisation gegeben, indem ein Gemeindevorstand unter dem Namen der Presbyter gebildet worden war, der in Gemeinschaft mit den Aposteln die Gemeindeangelegenheiten verwaltete. Sie waren nicht blos mit der Verwaltung der äussern Gemeindeangelegenheiten betraut — an sie haben Paulus und Barnabas die in Antiochien für die Christen in Judäa gesammelten Gaben abzuliefern (11, 30) — sondern sie haben auch in Gemeinschaft mit den Aposteln über Lehrstreitigkeiten und über die wichtigste Frage, welche damals die Christenheit in Jerusalem bewegte, über die Stellung zu dem jüdischen Gesetze zu berathen, die Beschlüsse der Gemeindeversammlung vorzubereiten und die Schreiben der Gemeinde auszufertigen (15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4; 21, 18). Die Apostelgeschichte berichtet weiter, dass Paulus und Barnabas noch vor der Zeit des Apostelconcils in Lycaonien, Pisidien, Pamphylien, Antiochien in allen Städten, wo sie ihre Missionsthätigkeit erfolgreich ausübten, Presbyter als Gemeindevorstand eingesetzt haben (14, 23. 24). Sie scheint auch davon auszugehen, dass Paulus auf seinen spätern Missionsreisen in den Städten Vorderasiens, insbesondere in Ephesus den christlichen Gemeinden eine solche Organisation gegeben habe (20, 17uff.). Aus seiner Anrede an die Presbyter von Ephesus ergibt sich, dass ihnen die Gesammtleitung der Gemeinde anvertraut ist, sie sind zu Aufsehern bestellt[1] und haben die Gemeinde des Herrn zu weiden. Sie sind verpflichtet die Gemeinde gegen Irrlehrer zu schützen, die mit verkehrten Reden sich erheben, um die Gläubigen an sich zu reissen (20, 28uff.). In den Briefen des Apostels aber — abgesehen von den

---

sammlung der Apostel und Presbyter gehalten worden, und als habe sodann erst (15, 22) die Gemeinde ihren Beschluss gefasst. Doch mag dies auf einer ungenauen Ausdrucksweise vom 15, 6 beruhen (vgl. auch 15, 12). Jedenfalls aber steht der Bericht der Apostelgeschichte in Widerspruch mit Gal. 2, 2 uff.

1) Das Wort ἐπίσκοπος, dessen sich die Apostelgeschichte (20, 28) bedient, kann schon dem Zusammenhang nach hier nur in der allgemeinen Bedeutung Aufseher, nicht als Amtstitel gebraucht sein.

noch zu besprechenden Pastoralbriefen — ist keine Rede davon, weder dass in Jerusalem zu seiner Zeit ein Gemeindevorstand bestanden habe, noch dass er selbst auf seinen Missionsreisen irgendwo Presbyter eingesetzt habe. Dass dies Stillschweigen ein genügender Beweis für die Unrichtigkeit der Nachrichten der Apostelgeschichte bildet, kann einem begründeten Zweifel nicht unterworfen werden. Andrerseits kann aber auch mit Grund nicht bezweifelt werden, dass zur Zeit, als die Apostelgeschichte abgefasst wurde, d. h. in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts, in Jerusalem wie in zahlreichen Gemeinden Syriens und Vorderasiens ein Collegium von Presbytern seit so langer Zeit bestanden habe, dass der Verfasser der Apostelgeschichte dessen Einsetzung in die Zeit des Apostels Paulus versetzen konnte.[1]

Dieselbe Stufe der Verfassungsbildung, wie die Apostelgeschichte, setzen der erste Petrusbrief und der Brief des Jacobus voraus, deren Aechtheit freilich äusserst bestritten ist.[2] Der Erstere, gerichtet an die Christen in Pontus, Galatien, Kappadocien, Vorderasien und Bithynien, geht davon aus, dass in den dortigen Gemeinden Presbyter an der Spitze stehn, denen die geistliche Leitung der Gemeinde obliegt. Sie haben aber auch die äussern Angelegenheiten der Gemeinde zu verwalten — denn sie werden ermahnt nicht um schnöden Gewinnes Willen ihr Amt zu verwalten und nicht die ihnen zugetheilten Gläubigen zu vergewaltigen. (5, 1 uff.).[3] Neben den Aeltesten sind

1) Die Apostelgeschichte ist eine völlig glaubwürdige Quelle nicht für die Mitte, wohl aber für die letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts. Der Verfasser hat nicht Einrichtungen erdichtet, sondern die zu seiner Zeit bestehenden Einrichtungen vordatirt.

2) Die Erörterung der Frage der Aechtheit muss den Theologen überlassen bleiben und kann dies um so mehr, da diese Frage wohl niemals zu einer endgiltigen Lösung gebracht werden wird. Für unsere Zwecke ist die Frage aber auch von untergeordneter Bedeutung. Sind beide Briefe ächt, was allerdings nicht wahrscheinlich erscheint, so sind sie Zeugniss dafür, dass die Presbyterialverfassung schon in dem 6. und 7. Jahrzehnt weite Verbreitung hatte. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass zu derselben Zeit und noch mehrere Jahrzehnte später in anderen christlichen Gemeinden Presbyterien nicht existirten.

3) In 1. Petri 5, 3: *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* findet Weizsäcker (S. 640) den Sinn: „die Aeltesten verfügen über die Aemter" und schliesst daraus, dass der Aelteste als solcher nicht schon das Amt bedeutet. Aber *κατακυριεύειν* bedeutet nicht verfügen, sondern gewaltthätig behandeln (vgl. Matth. 20, 25) und von irgend welchen andern Aemtern ist in dem Schreiben nicht die Rede. Auch lässt sich ein so früher Gebrauch des

es aber auch noch Gemeindeglieder, welche in freier Thätigkeit für die Erbauung der Gemeinde wirken (4, 11). Aus dem Jacobus-Brief — mag derselbe an Judenchristen oder an Christen überhaupt gerichtet sein — können wir nur entnehmen, dass es in den Gemeinden, an die er sich richtet, Presbyter gab, welche der jüdischen Sitte gemäss Kranke zu besuchen, über sie zu beten und sie zu einem Bekenntniss ihrer Sünden zu ermahnen hatten (5, 14).[1]

Auch die Apocalypse zeigt, dass in den christlichen Gemeinden Vorderasiens, in Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts Presbyter den Gemeindevorstand bildeten. (4, 4. 10; 5, 5 uff.).[2]

So zahlreich und unentwirrbar auch die Streitfragen sind, welche sich an alle diese Quellenschriften anknüpfen, sie ergeben doch das sichere Resultat, dass in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrh. in einem grossen Theil von Palästina, Syrien und Kleinasien ein Collegium von Presbytern den Vorstand der christlichen Gemeinden bildete. Stammt die Lehre der zwölf Apostel aus Syrien oder Vorderasien, so hat es zu gleicher Zeit in diesen Gegenden Gemeinden gegeben mit der in ihr angedeuteten Verfassung, und Gemeinden mit Presbyterien. In jenen suchte man durch die Wahl von Episcopen und Diaconen in einfachster Weise den Bedürfnissen, die sich in der Gemeinde erhoben, Befriedigung zu verschaffen, man suchte schon äusserlich sich so-

---

Wortes κλῆρος in der Bedeutung Amt nicht nachweisen. In Act. 1, 17 kommt dem Worte ein anderer Sinn zu.

1) Ueber die Pflicht des Krankenbesuchs und Krankengebets bei den Juden der ersten Jahrhunderte n. Chr. s. Hamburger, Realencyclopädie II, 653 uff. „Die Rabbinen waren es, die um Verrichtung der Krankengebete angehalten wurden.“ (S. 656). „Wer den Kranken besucht, soll für ihn von Gott Barmherzigkeit erflehen . . . Man ermahne ihn zum Sündenbekenntniss, denn alle, welche dem Tode nahe sind, sollen ihre Sünden bekennen“ (S. 655 aus Sabbath 12 und Nedarim 40). Zu Jacob. 5, 16 über die Wirkung des Gebets siehe die von Hamburger S. 656 angeführten Talmudstellen. Vgl. auch Weber S. 288.

2) Auch in diesem Fall ist es nicht erforderlich auf die Streitfrage über die Entstehungszeit der Apocalypse einzugehen. Auch sie wird niemals endgiltig gelöst werden können. Ist die Offenbarung vor der Zerstörung Jerusalems abgefasst, so muss sie jedenfalls unmittelbar vor derselben abgefasst sein. Ist sie nach der Zerstörung Jerusalems verfasst worden, so fällt die Abfassung sicher doch noch in das erste Jahrhundert. Vgl. über die Streitfrage Holtzmann Einleitung S. 402 uff.; Weiss, Einleitung S. 383; Weizsäcker S. 510 uff.; Mommsen, Römische Geschichte V, 520 uf.

wohl von der griechisch-römischen Welt wie von dem Judenthum zu scheiden, indem man es vermied deren Institutionen nachzubilden und die dort gebräuchlichen Amtsnamen zu entlehnen. Name und Einrichtung der Presbyterien dagegen sind der Verfassung der jüdischen Gemeinden entnommen,[1] so lebhaft dies in neuester Zeit auch bestritten worden ist.[2] Die Ansicht, dass die Presbyterien der Verfassung der griechischen Städte nachgebildet seien, ist gänzlich unbegründet, da weder der Name der Presbyter in der griechischen Stadtverfassung vorkommt,[3] noch der Rath der griechischen Städte Functionen hatte, die denen der christlichen Presbyterien analog gewesen wären. Aber auch die Gerusien, welche in der römischen Zeit in zahlreichen Städten in Griechenland, Thracien, auf den Inseln, in Kleinasien und Syrien existirten, haben den christlichen Presbyterien nicht als Vorbild gedient. Die Inschriften lassen über deren Charakter und ihre Zwecke keinen Zweifel. Sie waren Corporationen der ältern Bürger der Stadt und hatten die Pflege gymnastischer Uebungen, die Geselligkeit sowie den Cultus des Schutzgottes der Corporation oder der Stadt, an manchen Orten auch die Sorge für die Bestattung ihrer Mitglieder und die Ueberwachung des Gräbercultus zum Zweck. Sie spielten eine einflussreiche Rolle in den Städten und vielfach

---

1) Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die erstere Verfassungsform den heidenchristlichen, die letztere den judenchristlichen Gemeinden eigen gewesen sei. Es lässt sich nicht nachweisen, dass der Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen auf die Verfassungsbildung eingewirkt habe. Auch eine Gemeinde, die zum grössten Theil aus Heiden bestand, konnte sehr wohl die Presbyterialverfassung dem Judenthum entlehnen.

2) Siehe oben S. 17.

3) Der Rath der griechischen Städte in der römischen Zeit hiess überall *βουλή* oder *τὸ συνέδριον τῆς βουλῆς*, niemals *γερουσία* oder *πρεσβυτέριον*. Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 211; Gilbert, Handbuch der griech. Staatsalterthümer II, 315uf.; Menadier, Qua condicione Ephesi usi sunt ab Asia in formam provinciae redacta (1880) p. 29. — Zur Vorbereitung und Ausführung der Beschlüsse des Raths bestand in den meisten Städten ein Ausschuss, dessen Mitglieder in der Regel auf einen Monat, in manchen Städten auch für längere Zeit gewählt wurden. Aber auch die Mitglieder dieses Ausschusses führten nirgends den Namen *πρεσβύτεροι*, sowenig wie der Ausschuss selbst *γερουσία* hiess. Eine Uebersicht der hierfür vorkommenden Namen gibt Gilbert a. a. O. S. 316 uf. — An einigen wenigen Stellen nennen Schriftsteller des dritten Jahrh., wie Cassius Dio und Plutarch, den römischen Senat *γερουσία*. Offiziell und in den Inschriften durchweg hiess derselbe *σύγκλητος*. Vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht III, 841uf.

haben sie gemeinsam mit der Volksversammlung und dem Rathe der Stadt Ehrendecrete und Ehrengeschenke beschlossen, wie sie auch an manchen Orten von den städtischen Behörden selbst errichtet und organisirt wurden.[1] Diese Corporationen hiessen meist *γερουσία* oder *συνέδριον τῆς γερουσίας*, in einzelnen Städten auch *σύστημα* oder *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων*. Ihre Mitglieder hiessen *γέροντες*, *γερουσιασταί* oder *πρεσβύτεροι*; ihre Vorsteher. *προστάται*, *ἄρχοντες*, *προηγούμενοι*.[2] Es bedarf keines Nachweises, dass diese der Körperpflege und den geselligen Vergnügungen gewidmeten Gesellschaften nicht den Christen als Vorbild gedient haben, ganz abgesehen davon, dass in ihnen nicht die Vorsteher, sondern die Mitglieder *πρεσβύτεροι* hiessen.

In den Städten und Ortschaften Palästinas, in welchen die Juden allein im Besitz der bürgerlichen Rechte waren,[3] lag die Verwaltung aller Gemeindeangelegenheiten in der Hand eines Gemeinderaths, der griechisch *βουλή* (Joseph. Bell. Iud. II, 14, 1) oder auch *συνέδριον* genannt wurde (Ev. Matth. 5, 22; 10, 17; Ev. Marc. 13, 9). Seine Mitglieder hiessen, wie die Mitglieder des grossen Raths zu Jerusalem, *πρεσβύτεροι*.[4] In kleinern Orten bestand der Rath aus sieben, in grösseren aus 23 Mitgliedern.[5] Dies Collegium der Presbyter hatte die Gerichtsbarkeit auszuüben, das Vermögen der Gemeinde zu verwalten und für die Beobachtung der Religionsgesetze wie für den Cultus Sorge zu tragen. Zur Entscheidung einzelner bestimmter

1) Ein Verzeichniss der Städte, für welche die Existenz von Gerusien inschriftlich bezeugt ist, gibt Menadier p. 59sq. Dasselbe ist jedoch nach den neuerdings bekannt gewordnen Inschriften vielfach zu ergänzen. Die Ansichten über die Bedeutung der Gerusien gingen früher vielfach in die Irre. Vgl. Menadier p. 51sqq. Die richtige Ansicht wird durch die in den letzten Jahren bekannt gewordnen Inschriften erwiesen. Siehe insbes. die Inschrift von Sidyma in Lykien (Benndorf und Niemann Reisen in Lykien und Karien I, 69, n. 45) und von Magnesia am Mäander in Karien (Bulletin de Correspondance Hellénique 1888 XII, 204). Siehe auch Mommsen, Römische Geschichte V, 316 und Benndorf a. a. O. S. 71uf.

2) Siehe die Belege bei Menadier p. 49 und Benndorf a. a. O. S. 71.

3) Vgl. zum Folgenden Schürer II, 133 uff., 357 uff.

4) Ev. Luc. 7, 3 und zahlreiche Stellen der Mischna. Siehe z. B. Nedarim, c. 9 § 5, 6 (ed. Surenhus., III, 286, 288), Sanhedrin, c. 1 § 6 (IV, 215). Ein jüdischer Presbyter wird auf einer am Oelberg zu Jerusalem gefundenen griechischen Inschrift genannt. Archives des missions scientifiques, 3me Série, XI, 206 n. 28.

5) Siehe Schürer II, 134 uf.

Fälle mussten deshalb auch Priester hinzugezogen werden.[1] Da Recht und Religion nicht getrennt, die religiösen Gebote auch weltliche Gebote waren, so war der Rath der Aeltesten die Gemeindebehörde in weltlichen wie in religiösen Angelegenheiten. Die Synagoge, die heiligen Bücher, der heilige Schrank und die andern dem Gottesdienst gewidmeten Geräthschaften waren Eigenthum der Gemeinde und wurden von dem Rath der Aeltesten verwaltet.[2] In den rein jüdischen Ortschaften waren die Ortsältesten zugleich die Synagogenältesten.[3] Aber auch in den Städten Palästinas, in welchen die Juden entweder gleichberechtigt mit den Nicht-Juden oder vom Bürgerrecht ausgeschlossen waren, sowie in den Städten ausserhalb Palästinas, in welchen sich Juden angesiedelt hatten, bildeten dieselben eine von der übrigen Bevölkerung geschiedene Gemeinschaft. Ueber die Verfassung dieser jüdischen Gemeinden haben wir nur sehr wenige Nachrichten, und auch diese geben uns nur über einzelne Städte lückenhafte Auskunft. Aber doch können wir ihnen entnehmen, dass die Juden selbst in den Grossstädten, in welchen sie in sehr grosser Zahl angesiedelt waren, eine einheitliche Corporation bildeten, so in Alexandrien[4] und Antiochien.[5] Um so mehr sind wir berechtigt dies auch für kleinere Städte anzunehmen, wie es uns auch ausdrücklich für Berenike in der Cyrenaika, für Smyrna, für Phocaea in Lydien bezeugt ist.[6]

---

1) Mischna, Sanhedrin c. 1 § 3. Vgl. auch Schürer II, 135.

2) Misehna, Meghilla c. 3, 1. 2 über den Verkauf dieser Gegenstände. Nach der Gemara (Meghilla 26sq.) haben die 7 Vornehmen der Stadt, d. h. die Aeltesten allein das Recht sie rechtsgiltig zu veräussern. S. die Erläuterung des Rabbi Ob. de Bartenora zu der Stelle der Mischna bei Surenhus. II, 295. Vgl. auch Gemara zu Sota c. 9, 1 (Schwab VII, 323).

3) Vgl. Schürer II, 359uff.; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine p. 88, 320; Hamburger II, 1150.

4) Ueber die Verfassung der Jüdischen Gemeinde in Alexandria s. Schürer, II, 514; Mommsen, Römische Geschichte, V, 489uff.

5) Einen *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* in Antiochia erwähnt Josephus, Bell. Jud. 7, 3. 3. Dass die Juden daselbst eine einheitliche Corporation bildeten, ergibt sich aus der Constitution Caracallas von 213: Quod Cornelia Salvia universitati Judaeorum, qui in Antiochensium civitate constituti sunt, legavit, peti non potest. (C. 1 Cod. de Jud. 1, 9).

6) Berenike, Inschrift aus dem Jahre 13 v. Chr. Corp. J. Gr. n. 5361. Smyrna und Phocaea in Lydien s. die von S. Reinach veröffentlichten Inschriften, Revue des études juives 1883 p. 161 und Bulletin de Correspondance hellénique X, 327. In der erstern Inschrift wird *τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων* als Corporation, in der letztern *ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων* erwähnt.

Die einzige Ausnahme, von der wir Kunde haben, bildete Rom. Hier gab es wenigstens in der spätern Kaiserzeit nicht eine, sondern mehrere Judengemeinden mit besondern Vorständen. Die weite Ausdehnung der Stadt, die grosse Zahl der daselbst vorhandenen Juden, vielleicht auch ein von der Regierung erlassenes Gebot mag diese Rom eigenthümliche Organisation veranlasst haben.[1]

Wie in den Judenstädten Palästinas, so stand auch an der Spitze der jüdischen Gemeinden in der Diaspora ein Rath, dessen Mitglieder Presbyter oder Archonten hiessen.[2] Archon scheint der verbreitetere Name in der Diaspora gewesen zu sein, wir finden ihn in Alexandria, Berenike, Rom, Capua u. s. w.[3] Doch ist auch der Titel

---

1) Vgl. Schürer II, 517 uf.; Derselbe, Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 15 uff.

2) Schürer II, 515 uff.; Gemeindeverfassung S. 19 geht von der unrichtigen Voraussetzung aus, dass die Verfassung der jüdischen Gemeinden der der griechischen Städte nachgebildet gewesen sei, und will deshalb in den Archonten nicht die Mitglieder des Raths, sondern die Mitglieder des geschäftsführenden Ausschusses des Raths erblicken. Von einem solchen Ausschuss des Raths wissen wir aber nichts. Die von ihm früher ausgesprochene Ansicht (Gemeindeverfassung S. 19), dass die ἄρχοντες des grossen Synedrion zu Jerusalem einen Ausschuss desselben gebildet hätten, scheint er selbst wieder aufgegeben zu haben. (N. T. Zeitgesch. II, 153 uf.). Sie sind in der That nichts anderes als die leitenden Persönlichkeiten des Raths, die Vornehmsten. In dem Erlass des Kaisers Claudius, dessen Adresse lautet: Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι, βουλῇ, δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει (Joseph. Ant. 20, 1, 2) sind unter den ἄρχοντες die höchsten Beamten im Gegensatz zu dem Collegium des Synedrium zusammengefasst. Vgl. Gilbert, Staatsalterthümer, II, 324; C. Curtius, Hermes, IV, 225. Auch in Alexandrien sind die von Philo erwähnten Archonten nicht Mitglieder eines Ausschusses, sondern Mitglieder des Raths (ad Flaccum, § 10, § 14, ed. Mangey, p. 527, 534). Nachdem Philo erzählt hat, dass 38 Mitglieder der γερουσία in das Gefängnis geworfen worden sind, nennt er dieselben Mitglieder später ἄρχοντες. Aus § 10 (p. 528) darf nicht das Gegentheil geschlossen werden. Hier stellt Philo in offenbar rhetorischer Wendung die einzelnen Mitglieder des Raths, die Archonten, neben den Rath als Collegium (τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν, οἳ καὶ γέρως καὶ τιμῆς εἰσὶν ἐπώνυμοι). Vgl. auch Mommsen, Röm. Gesch. V, 517. Im Talmud Jerusch. findet sich eine Schilderung der Synagoge von Alexandrien, die dem R. Juda (137—194 n. Chr.) zugeschrieben wird. Darnach nahmen die 70 Aeltesten die vordersten Sitze ein. Von einem Ausschuss des Raths ist keine Rede. Succah, 5 § 1, (ed. Schwab, VI, 42). — Für Berenike ergibt sich dasselbe Resultat schon daraus, dass in dem Ehrendecret, dessen Wortlaut uns erhalten ist, neben den Archonten ein Rath nicht erwähnt wird.

3) S. die Nachweise bei Schürer, S. 518.

Presbyter für die Mitglieder des Raths bezeugt,[1] und seit dem 4. Jahrhundert wird derselbe üblicher, um dann bis in spätere Jahrhunderte im Gebrauch der jüdischen Gemeinden zu bleiben.[2]

In den Theilen Palästinas, über welche das grosse Synhedrion zu Jerusalem eine politische Gewalt ausübte, wurden die Mitglieder der Aeltesten-Collegien von dem Synhedrion ernannt, vielleicht unter Zustimmung der Bürgerschaft.[3]

Dem aristocratischen Charakter der jüdischen Verfassung dieser Zeit entsprach es, dass die Mitglieder des grossen Synedriums[4] wie die Presbyter der jüdischen Gemeinden in Palästina auf Lebenszeit gewählt wurden.[5]

---

1) Jüdische Presbyter werden auf Inschriften aus Smyrna (C. Inscr. Graec. n. 9897) und aus Korykos in Lycien (Bulletin des antiquaires de France 1881, p. 225) genannt.

2) S. die kaiserlichen Constitutionen aus dem 4. Jahrhundert in Cod. Theod. XVI, 8 c. 2, 13, 14; ferner c. 15 Cod. de Judaeis I, 9 (von 415) und Nov. 146 c. 1 (von 553). — Auf den griechisch-hebräischen Grabsinschriften von Venosa, die dem 9. Jahrh. angehören, werden mehrfach jüdische Presbyter, niemals aber ein Archon genannt. S. Ascoli, Iscrizioni di antichi Sepolcri Giudaici del Napolitano (1880) p. 49.

3) S. Hamburger, II, 1149. Vgl. auch Talmud Jerusch. Sanhedrin 1, 5: „Der grosse Rath der 71 Richter hat allein das Recht die Synedrien der 23 Richter, die in den Städten richten sollen, einzusetzen“ (ed. Schwab, X, 237). Aus Talm. Jerusch. Sanhedrin c. 10 n. 1 scheint hervorzugehen, dass die Einsetzung der Aeltesten in den Städten durch das Synedrium unter Zustimmung der Bürgerschaft erfolgte: Synedrium missis ad omnes locos literis edixit, ut sapiens quisque et humili genere, qui sit et quem probant homines in patria sua, judex sit (aus der Uebersetzung von Coch (Cocceji), Duo tituli Thalmudici p. 297 (Amsterd. 1629). — Als Josephus während des jüdischen Krieges in den Städten Galilaeas einen Rath von 7 Aeltesten einsetzte, ernannte er dieselben. Bell. Jud., II, 20, 5.

4) Mischna, Sanhedrin 4, 4 (Surenhus. IV, 228sqq.). Vgl. auch Schürer II, 152.

5) Es ergibt sich dieser für die Analogie mit den christlichen Presbytern sehr wichtige Satz aus Mischna, Kidduschin 4, 5. Darnach können Priester Jungfrauen, deren Vorfahren Mitglieder des grossen Raths oder anderer Gerichte oder Almosenpfleger waren, heirathen, ohne dass sie eines besondern Nachweises ihrer rein israelitischen Abstammung bedurften. Quarumcunque patres habiti fuerint e judiciis publicis et exactores eleemosynarum, nubere possunt viro sacerdotali sine inquisitione (Surenhus. III, 380; Schwab IX, 283). Diese Bestimmung erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass die Aeltesten und Almosenpfleger auf Lebenszeit gewählt worden sind. Darauf deutet übrigens auch die oben Note 3 angeführte Stelle Sanhedrin 10, 1 hin. Ueber

Ueber die Einrichtungen in den jüdischen Gemeinden der Diaspora haben wir nur wenige und sehr dürftige Nachrichten. Dass hier, wo eine Einwirkung des grossen Synedriums zu Jerusalem auf die Bestellung des Gemeindevorstands ausgeschlossen war, die Wahl durch die Gemeindeglieder stattfand, ist wahrscheinlich. Auch scheint in Italien wenigstens in der spätern Kaiserzeit die Wahl in der Regel auf bestimmte Zeit, vielleicht auf ein Jahr vorgenommen worden zu sein. Ob dies aber überall der Fall war und ob nicht auch Wahlen auf Lebenszeit vorkamen, muss dahingestellt bleiben.[1]

Mit den Vorständen der jüdischen Gemeinden Palästinas haben die christlichen Presbyterien nicht blos den Namen gemein. Auch die innere Verwandtschaft beider Institute lässt sich nachweisen und sie tritt mit voller Klarheit uns in den sog. Pastoralbriefen entgegen,[2]

---

die Almosenpfleger und ihre Functionen s. Hamburger, Supplementband zu Bd. I. S. 81 uff.

1) Dass in Rom die jüdischen Archonten auf Zeit gewählt wurden, ergeben die Inschriften, in welchen mehrfach der Titel δὶς ἄρχων vorkommt. S. Schürer II, 518. Ob der mehrmals vorkommende Titel διὰ βίου auf lebenslängliche Archonten zu deuten ist, wie Schürer, Gemeindeverfassung S. 23; Neutest. Zeitgesch. II, 519 annimmt, erscheint zweifelhaft. Siehe dagegen Ascoli, Iscrizioni p. 112. In einer Homilia in S. Johannis Natalem, die wahrscheinlich im 4. Jahrhundert in Italien verfasst worden ist, wird erwähnt, dass die Juden im September an dem Anfang ihres Jahres die Archonten wählen: . . . . . quo et mense magistratus sibi designant, quos archontas vocant. Die Homilie findet sich in den ältern Ausgaben der Homilien des Johannes Chrysostomus, so in der von 1504 (ex officina Jacobi de Pfortzen Bas.) fol. 110, während sie in den neuern Ausgaben seit Montfaucon auch unter den Spuria mit Recht keine Aufnahme mehr gefunden hat. Sie kann nach Inhalt und Sprache der vorconstantinischen Zeit nicht angehören; wahrscheinlich aber auch nicht der Zeit nach 400, da zur Zeit des Verfassers der Mithrascultus noch gefeiert wurde, der am Ends des 4. Jahrh. verboten wurde und sich über das Jahr 400 nicht erhielt. (S. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 85). Auf die Stelle hat zuerst Wesseling, de Jud. archontibus p. 90 aufmerksam gemacht. Die Homilie findet sich aber nicht blos in den Opera Joh. Chrysost. II ed. Ducaeo, Lugd. et Amstelod. 1687, wie Schürer II, 518 annimmt.

2) Die Aechtheit der Pastoralbriefe wird von den meisten Forschern, die sich überhaupt auf den Boden der geschichtlichen Kritik stellen, aufgegeben. Vgl. Holtzmann, Pastoralbriefe (1880) S. 7 uff.; Einleitung S. 290. Von Holtzmann sind alle Gründe und Gegengründe in der eingehendsten Weise geprüft worden. Den neuesten wissenschaftlichen Versuch die Aechtheit zu vertheidigen hat B. Weiss, Einleitung S. 299 uff. unternommen. Er erklärt „es rundweg zuzugeben, dass die Pastoralbriefe sich in das uns bekannte Leben des Paulus nicht einreihen lassen und dass sie Irrlehren bekämpfen und Gemeindeverhält-

deren Entstehungszeit wir an das Ende des ersten oder in den Anfang des zweiten Jahrhunderts setzen müssen.

---

nisse zeigen, die in den ächten paulinischen Briefen nicht vorkommen" (S. 314). Die Aechtheit lasse sich nur vertheidigen unter der Annahme, dass Paulus aus der römischen Gefangenschaft befreit worden sei und nach der Befreiung noch Reisen nach Kleinasien gemacht, insbes. in Ephesus sich aufgehalten habe. Eine solche Annahme wird aber, wie schon oft hervorgehoben wurde, unmittelbar widerlegt durch Apostelgeschichte 20, 25. 38. Selbst wenn uns in Apostelgesch. 20, 18—35 eine wörtliche Wiedergabe der Rede des Paulus erhalten und 20, 25 als falsche Voraussage anzusehen wäre, hätte der Verfasser 20, 38 nicht so schreiben können, wie er es gethan, wenn Paulus wenige Jahre später nach Ephesus zurückgekehrt wäre. Handelte es sich um profane Schriften, so würde dies nie bezweifelt worden sein. Alle andern Gründe, so gewichtig sie sind — und auch Weiss verkennt ihr Gewicht nicht (S. 321 uf.) — haben doch einen mehr oder weniger subjectiven Charakter. — Schwieriger als die Frage der Aechtheit ist die Frage nach der Abfassungszeit zu beantworten. Nach Holtzmann, (Pastoralbr. S. 270 uf.; Einl. S. 304 uf.) ist der zweite Thimotheusbrief frühstens in den letzten Jahren Trajans (112—117), der erste unter Hadrian (117—138) abgefasst worden. Indes sind die angeführten Stellen des zweiten Timotheusbriefe (1, 6. 7; 3, 12; 4, 5) nicht nothwendig auf die vom Staate verhängten Verfolgungen zu beziehen, und selbst wenn dies der Fall wäre, so ist es eine nicht bewiesene Annahme, dass nicht vor 112 Christenverfolgungen stattgefunden haben. Da ferner anerkannter Maassen die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehren sich nicht auf eine der uns bekannten Systeme des Gnosticismus fixiren lassen, so kann es auch nicht bewiesen werden, dass, wie H. annimmt, die Irrlehren der Pastoralbriefe erst der Zeit Hadrians angehören (Pastoralbriefe S. 158, 271). Und wenn Weizsäcker, (Apost. Zeitalter S. 630), nach dem Vorgange Baurs die Behauptung aufstellt, dass in 1. Tim. 6, 20 die Antithesen des Marcion mit ihrem Titel citirt werden, so ist dies nicht blos nicht erwiesen, sondern nach dem Zusammenhang des Textes auch wenig wahrscheinlich. Das Ergebniss der vielfachen und verwickelten Verhandlungen über die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehren kann nur dahin zusammengefasst werden, dass dieselben dem entstehenden Gnosticismus angehören. Endlich lässt sich auch aus den *βασιλεῖς*, für die nach 1. Tim. 2, 2 zu beten ist, bei dem Fehlen des Artikels ein fester Anhalt für die Zeitbestimmung nicht gewinnen. Vgl. insbes. Lightfoot, Ignatius I, 576. Sieht man von einzelnen Anklängen ab, die keinen Beweis erbringen, so ist erst bei Polycarp eine Benutzung der Pastoralbriefe nachzuweisen (Ep. Polyc. ad Phil. c. 4, 1 = 1. Tim. 6, 7; c. 9, 2 = 2. Tim. 4, 10). Es lässt sich darnach nur als höchst wahrscheinlich bezeichnen, dass die Pastoralbriefe zu einer Zeit geschrieben worden sind, als gnostische Lehren in den christlichen Gemeinden Eingang fanden, bevor jedoch der Gnosticismus sich in grössern Systemen befestigt hatte. Dies aber führt, so wenig wir auch für die Entstehung des Gnosticismus festen chronologischen Anhalt haben (vgl. Harnack, Dogmengesch. I, 205 uf.), auf das Ende des ersten und die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts zurück.

Die Pastoralbriefe versetzen uns in eine Zeit, in welcher in in den Gemeinden Kleinasiens, insbes. in Ephesus Presbyterien schon eingebürgerte Einrichtungen waren, während die erste Einsetzung derselben in den Städten der Insel Kreta auf einen von dem Apostel dem Titus ertheilten Auftrage zurückgeführt wird (Tit. 1, 5).

Während aber in den bisher besprochnen Schriften die Vorstände der Gemeinde entweder nur Presbyter oder nur Episcopen genannt werden, gebrauchen die Pastoralbriefe beide Bezeichnungen als Amtsnamen in gleicher Bedeutung. Es ist dies allerdings eine sehr bestrittene Frage. Man hat in den Presbytern der Pastoralbriefe nicht den Gemeindevorstand, sondern die Alten in den Gemeinden, welche als solche einen bevorzugten Stand in der Gemeinde gebildet haben, erblicken wollen.[1] Und es ist richtig, dass in diesen Schriften (1. Tim. 5, 1; Tit. 2, 2) die Alten den jungen Leuten entgegengesetzt werden. Jene sollen, auch wenn sie sich verfehlen, mit Rücksicht behandelt werden, sie sollen aber durch ehrbaren, nüchternen und züchtigen Lebenswandel, durch ihren Glauben, ihre Liebe und Geduld ein Vorbild sein, ganz ebenso wie in 1. Petr. 5, 5 die Alten den jungen Leuten als bevorzugter Stand gegenübergestellt werden. Diese Gegenüberstellung der Alten und Jungen lag damals um so näher, als es in den griechischen Städten eine weitverbreitete Sitte war, dass wie die Alten die Collegien der *γερουσίαι*, so auch die jungen Leute, die *νέοι* oder *νεανίσκοι* besondere Collegien zu gymnastischen und geselligen Zwecken bildeten.[2] Aber von den Alten in der Bedeutung einer besonders geehrten Altersklasse werden die Presbyter als Gemeindevorstände wohl unterschieden, wie denn auch der Titusbrief für jene nicht *πρεσβύτεροι*, sondern *πρέσβυτες* (2, 2) gebraucht. Die in 1. Tim. 5, 17 als *οἱ καλῶς προεστῶτες* bezeichneten *πρεσβύτεροι*, denen doppelte Ehre zukommen soll, können aber nicht etwa diejenigen *πρεσβύτεροι* sein, welche Gemeindevorstände, Episcopen sind, im Gegensatz zu den „Alten“ im

---

1) Weizsäcker, S. 638 uff.

2) Vgl. M. Collignon, Les Collèges de Néoi dans les cités grecques (Extrait des Annales de la Faculté de Bordeaux) 1880 p. 4 uff.; Wood, Discoveries at Ephesus p. 101 uff.; Mommsen, Römische Geschichte V, 326. Auch innerhalb der Judenschaften in griechischen Städten scheinen junge Leute solche Vereine gebildet zu haben. So werden in einer Inschrift von Hypaea in Lydien aus dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. *Ἰουδαῖοι νεώτεροι* erwähnt. S. Reinach, Revue des Études juives X, 74.

allgemeinen. Denn nur wenn ein Presbyter καλῶς sein Amt verwaltet, soll ihm doppelte Ehre zukommen, nicht etwa jedem Alten, der Gemeindevorstand ist. Die gleiche Bedeutung der beiden Ausdrücke πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι ergiebt sich aber auf das unzweideutigste aus Tit. 1, 5—7. Hier beauftragt der Apostel den Titus in den Städten Kretas Presbyter einzusetzen und gibt die Eigenschaften an, die ein Presbyter besitzen soll, unter Wechsel beider Ausdrücke.[1]

Die Pastoralbriefe geben uns Zeugniss von einem Stadium der Verfassungsentwicklung, in welchem die Einrichtungen der Gemeinden, welche ohne Anknüpfung an jüdische oder heidnische Organisationen sich Episcopen und Diaconen bestellt haben, und der Gemeinden, welche der jüdischen Gemeindeverfassung die Presbyterien entnommen haben, mit einander verschmolzen sind. Für den Gemeindevorstand wurden beide Ausdrücke gleichmässig gebraucht. Aber die Einrichtung selbst trägt den dem jüdischen Recht entnommenen Charakter. Dem jüdischen Rechte entstammt es, dass die Presbyter in ihr Amt eingesetzt werden durch einen besondern feierlichen Act der Handauflegung, durch die Ordination. Nicht blos die Mitglieder des grossen Synedriums zu Jerusalem, sondern auch die Mitglieder der Presbyterien der Ortsgemeinden wurden nach jüdischem Rechte durch Handauflegung ordinirt, wie sich daraus ergibt, dass nur solche ordinirte Aelteste die Strafgerichtsbarkeit ausüben durften.[2] Die Ordination

---

1) Weizsäcker, S. 640 meint, es erkläre sich dies genügend, wenn die Bischöfe immer aus den Aeltesten genommen wurden, oder wenn man annehme, der Verfasser habe nur an solche Presbyter gedacht, welche den Dienst der Episcopen führten. Dass letztere Annahme ganz willkürlich wäre, wird Weizsäcker selbst zugeben, da der Titusbrief nicht den mindesten Anhalt dafür bietet. Beide Erklärungsversuche stehen in Widerspruch mit Tit. 1, 5. Die Ansicht, die O. Ritschl in der Theolog. Literatur-Zeitung 1885 Sp. 609 zu begründen versucht hat, dass Tit. 1, 7—9 Interpolation sei, und der sich auch Harnack zuneigt (Theolog. Literatur-Zeitung 1888 Sp. 52), schwebt m. E. ganz in der Luft. Tit. 1, 10 schliesst sich auf das engste an Tit. 1, 9 an, während, wenn V. 7—9 als Einschiebung betrachtet werden, der Zusammenhang unterbrochen würde. Die τέκνα ἀνυπόταχτα des Presbyters im V. 6 sind doch offenbar nicht die ἀνυπόταχτοι, die der Presbyter wegen ihrer Irrlehren nach V. 10 bekämpfen soll.

2) Siehe die von Weber a. a. O. S. 140 angeführten Talmudstellen; ferner Hamburger II, 883. Schürer II, 152 Note 450: „Der Ausdruck Hände auflegen heisst schon in der Mischna (Sanhedrin 4, 4) soviel als zum Richter einsetzen."

musste vorgenommen werden von drei Aeltesten.[1] Schon in dieser dem jüdischen Recht eigenthümlichen Ordination lag nicht blos der Gedanke, dass dem Ordinirten ein Amt übertragen werde, sondern damit verband sich die Idee, dass durch die Handauflegung der Ordinirte mit dem Geiste Gottes erfüllt werde. Diese alttestamentalische, in Deuteron. 34, 9 begründete Vorstellung ist später weiter ausgebildet[2] und von den christlichen Gemeinden auf die Ordination ihrer Presbyter übertragen worden. Wie schon in der Apostelgeschichte die Sieben, die zur Uebung der Armenpflege gewählt wurden, durch Handauflegen in ihr Amt eingeführt wurden (6, 6) und die als Apostel ausgesandten Paulus und Barnabas durch Ordination den heiligen Geist, der sie berufen hatte, erhielten (13, 3), so hat nach den Pastoralbriefen Timotheus von Paulus in Gemeinschaft mit den Presbytern einer nicht genannten Gemeinde durch Handauflegung den heiligen Geist und die Befähigung zu dem ihm von dem Apostel aufgetragenen Amte erhalten (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6).[3] In den Pastoralbriefen

---

1) Mischna, Sanhedrin c. 1, 3. Vgl. auch Gemara zu Sota 9, 1 (Schwab VII, 323) und zu Sanhedrin 1, 2 (Schwab X, 236).

2) Vgl. Weber, S. 123, 130 und Hamburger a. a. O., Riehm, Handwörterbuch der biblischen Alterthümer I, 562: „In Deut. 34, 9 ist die Erfüllung Josuas mit dem Geiste der Weisheit eine Folge der Handauflegung.“ Wenn Schürer II, 153 sagt: „Natürlich soll durch die Handauflegung nicht ein besonderes Charisma mitgetheilt werden, sondern angedeutet werden, dass dem Betreffenden etwas übertragen, ein Amt, eine Befugniss übergeben wird“, so schloss sich doch hieran, wie Deut. 34, 9 zeigt, der Gedanke an, dass in der Handauflegung auch die zur Ausübung des Amtes erforderlichen Gaben mitgetheilt werden.

3) Man hat in 2. Tim. 1, 6 einen Gegensatz finden wollen zu Apostelgesch. 6, 5. 6 und zu der in dem jüdischen Rechte herrschenden Vorstellung. Nach der Apostelgeschichte 6, 5. 6 bilde das von den Gemeinden erkannte *χάρισμα* die Unterlage und Voraussetzung der Handauflegung und mit dieser Auffassung lasse sich auch 1. Tim. 4, 14 vereinigen. In 2. Tim. 1, 6 dagegen sei die Handauflegung die Geistesmittheilung selbst und das *χάρισμα* das Erzeugniss derselben. So Beyschlag, Gemeindeverfassung S. 94, Holtzmann, Pastoralbriefe S. 229, Weizsäcker S. 639. Indes ist ein solcher Gegensatz nicht vorhanden, da der in 2. Tim. 1, 6 ausgedrückte Gedanke dem jüdischen Rechte entlehnt ist. Wenn Apostelgesch. 6, 5 Stephanos schon vor der Handauflegung *πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου* genannt wird, so wird ihm doch erst durch die Handauflegung das zur Ausführung des ihm übertragnen Amtes erforderliche *χάρισμα* ertheilt. Ebenso erhalten in Apostelgesch. 13, 2. 3 auf Grund einer Stimme des heilgen Geistes Barnabas und Paulus, die als Propheten und Lehrer schon von dem heiligen Geist erfüllt waren, durch die

wird zwar nicht unmittelbar gesagt, dass auch die Presbyter durch Ordination eingesetzt werden, aber es ergibt sich dies daraus, dass das Presbyterium die Ordination vorzunehmen hat (1. Tim. 4, 14), dessen Mitglieder also als ordinirt vorausgesetzt werden.

Die Erkenntniss der Verfassungszustände, wie sie der Schreiber der Pastoralbriefe vor Augen hatte, wird erschwert durch die eigenthümliche Einkleidung derselben als Unterweisungen an die Sendboten des Apostels. Die Geschichte der ersten Jahrhunderte bietet keine Analogie zu dem Verhältniss, in welchem nach diesen Briefen Timotheus und Titus zu den Gemeinden stehen. Weder mit dem spätern monarchischen Bischofsamte noch gar mit dem Amte eines Metropoliten lässt sich dasselbe vergleichen, weder die eine noch die andere Institution findet darin irgend eine Begründung. Der Schreiber der Briefe geht nur von der — dem Apostel Paulus allerdings fremden Vorstellung (s. oben S. 33 uff.) — aus, dass dem Apostel ein Oberaufsichtsrecht über die Gemeinden zustehe, kraft dessen er befugt sei in die Gemeindeverhältnisse anordnend und richtend einzugreifen, und dass der Apostel mit der Ausübung dieses seines Rechtes zeitweise seine Sendboten beauftragt habe. Sieht man von dieser Einkleidung ab, so sind die Anweisungen, welche in den Briefen über die Verwaltung der Gemeinden enthalten sind, Weisungen an die Gemeindevorstände, wie denn an zahlreichen Stellen die Weisungen nicht an die Adressaten der Briefe gerichtet, sondern allgemein gehalten sind.

Ueber die Art und Weise, in der die Aeltesten in der Gemeinde gewählt wurden, können wir den Pastoralbriefen nichts entnehmen. Die Aeltesten haben aber nicht blos die äussern Angelegenheiten der Gemeinde zu verwalten, sie sind auch die Lehrer und Verkünder des Wortes Gottes in der Gemeinde. Nur solche Männer sollen zu Aeltesten gewählt werden, die die Gabe der Lehre besitzen (1. Tim. 3, 2;

Handauflegung erst das *χάρισμα* zu dem Werke, zu dem sie der heilige Geist beruft. Es wird ferner betont, dass in 1. Tim. 4, 14 die Präposition *μετά*, in 2. Tim. 1, 6 die Präposition *διά* gebraucht werde, an ersterer Stelle sei demnach die Handauflegung nur als begleitender, nicht als vermittelnder Akt gedacht. Holtzmann, Pastoralbriefe S. 342, Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 137. Indes wird hierbei übersehen, dass auch die Präposition *μετά* c. gen. ebenso wie *διά* causal zur Angabe des Mittels gebraucht wird, wie jedes Lexicon und jede Grammatik nachweist. In 1. Tim. 4, 14 ist *μετὰ ἐπιθέσεως* statt *διὰ ἐπιθέσεως* gesetzt, weil *διὰ προφητείας* unmittelbar vorhergeht.

2. Tim. 2, 24; Tit. 1, 9) und diejenigen Presbyter, welche in der Verkündung des Wortes und in der Lehre eifrig sind (1. Tim. 5, 17), sollen besonders geehrt werden. Neben den Aeltesten als den Lehrern werden weder Propheten noch andere Lehrer ausdrücklich genannt. Es tritt hier die Wirkung der dem jüdischen Rechte entlehnten Ordination augenfällig hervor.

In jüdischem Rechte war die Ordination durch Auflegung der Hände (Semicha) die Form, in welcher die Befugniss zum Lehren und zum Richten nach dem Gesetze ertheilt wurde. Nicht die Priester bedurften der Ordination. Sie waren durch ihre Zugehörigkeit zu den von Gott bestimmten Geschlechtern zum Dienste Gottes berufen, in den sie nur durch besondere Einweihungsakte, wie das Reinigungsbad, die Bekleidung mit den heiligen Gewändern, die Darbringung von Opfern eingeführt wurden.[1] Die Richter aber mussten durch einen besondern Akt mit dem Geist Gottes bei Uebertragung des Amtes erfüllt werden, um das Gesetz Gottes zu erkennen und darnach zu richten. Als aber neben den Priestern und Richtern sich ein besonderer Stand der Schriftgelehrten auszubilden begann, ward der Ritus der Handauflegung auch angewandt, um die Autorisation zur Lehre und zur Ausbildung des Gesetzes und Rechts zu ertheilen. Der als Schriftgelehrte anerkannte Rabbi ertheilte seinen Schülern die Ordination, um sie zu Lehrern zu weihen. Diese Sitte reicht jedenfalls noch in das erste Jahrhundert n. Chr. zurück, wie denn vom Rabbi Jochanan ben Sakai (gestorben 72 n. Chr.) berichtet wird, dass er seine Schüler Rabbi Elieser und Rabbi Josua durch Handauflegung ordinirt habe.[2] Nach der Zerstörung Jerusalems und der Auflösung des grossen Synedriums waren Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskunde mehr noch als bisher nothwendige Erfordernisse für die Gemeindevorstände, welche die richterliche Gewalt auszuüben hatten. Die Schriftgelehrten wurden die Gemeindevorstände, die Aeltesten; durch die Ordination erhielten sie die Befähigung zu richten und zu lehren. Nach dem Jerusalemischen Talmud sollen nur gesetzeskundige Männer zu Richtern ordinirt werden und die Vorschriften, welche in dem ersten Briefe an Timotheus (3, 2—8) und in dem

1) Vgl. Schürer II, 181 uf.

2) Talmud Jerusch. Sanhedrin c. 1, 2 (4), Schwab X, 236. Vgl. auch Cocceji p. 160. Ueber Jochanan ben Sakai s. Hamburger II, 464 uff. Ueber die spätere Ausbildung der Ordination im Talmud s. Weber a. a. O. S. 123, 130; Hamburger II, 883 uff.

Briefe an Titus (1, 6—9) über die Eigenschaften, die ein Ae besitzen soll, enthalten sind, finden ihre Analogie in den Vorschriften des Jerusalemischen Talmud über die Eigenschaften eines Aeltesten.[1]

In jüngster Zeit ist zwar mit grosser Entschiedenheit bestritten worden, dass in den drei ersten Jahrhunderten der Ritus der Handauflegung bei der Uebertragung des Amtes eines Presbyters und eines Episcopus ein allgemeiner gewesen sei, und dass er als eine Handlung gegolten habe, durch welche besondere und einzigartige geistliche Kräfte übertragen worden seien.[2] Es ist zuzugeben, dass der Ritus der Handauflegung in den zwei ersten Jahrhunderten noch nicht allgemein war, weder in dem sog. Brief des Clemens an die Corinther noch in den Ignatianen noch in dem Hirten des Hermas wird er erwähnt. Er ist erst allmählich und in den verschiedenen Gegenden zu verschiednen Zeiten aufgenommen worden, aber seit dem dritten Jahrhundert ist er ein allgemeiner Ritus und überall da, wo er aufgenommen ist, wird ihm die dem jüdischen Rechte entnommene Bedeutung zugeschrieben, dass durch ihn das Amt übertragen und das Charisma, die von Gott gegebene Fähigkeit und Tüchtigkeit das Amt zu bekleiden, vermittelt wird. Wenn nicht überall, wo von einer Uebertragung des Presbyterats oder Episcopats die Rede ist, die Handauflegung ausdrücklich erwähnt wird, so liegt hierin kein Gegenbeweis, da die Vornahme der Handauflegung als ein nothwendiger und deshalb selbstverständlicher Act des Ritus keiner besondern Erwähnung bedurfte. Aber gerade an den zum Gegenbeweise angeführten Stellen lässt sich zeigen, dass trotz der Nichterwähnung die Handauflegung stattgefunden hat. Wenn Cyprian bei der Besprechung der Wahl des römischen Bischofs Cornelius der Handauflegung nicht ausdrücklich erwähnt, so sagt er doch: „et factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant.“[3] Und da wir wissen, dass in der Mitte des

---

1) Sanhedrin c. 1, 6 (Schwab X, 241): Zum Mitglied des Synedrium soll ein Mann bestellt werden „der wohlbegabt, gesetzeskundig, bescheiden, weise (σόφος) ist, ein gutes Auessere besitzt, demüthig und sanftmüthig ist, ein mitleidendes Herz hat.“ Andere Stellen siehe bei Hamburger II, 1150. Die Stellen der Pastoralbriefe und diese Talmudstellen sind natürlich völlig unabhängig von einander, aber sie zeigen die innere Verwandtschaft.

2) Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 133 uff. und Artikel Ordination in dem Dictionary of Christian Antiquities II, 1501 sqq.

3) Cyprian. Ep. 55 (ed. Hartel p. 629).

3. Jahrhunderts der Ritus der Handauflegung bei Einsetzung des Bischofs allgemein üblich war,[1] so unterliegt es keinem Zweifel, dass auch in der soeben angeführten Stelle Cyprian die Handauflegung andeutet. An anderer Stelle sagt aber Cyprian auch ausdrücklich, dass sowohl in Afrika als in fast allen Provinzen nach göttlicher Tradition und apostolischer Vorschrift die Handauflegung zur Uebertragung des Bischofsamts gehöre.[2] In dem achten Buch der Apostolischen Constitutionen ist ferner zwar bei der Einsetzung eines Bischofs in das Amt nichts von der Handauflegung gesagt (VIII, 4), aber in demselben Buch (VIII, 46) wird ausdrücklich erklärt, „Bischöfe, Presbyter und Diaconen erhalten durch Gebet und Handauflegung ihr Amt" und sie wird ausdrücklich erwähnt bei der Ordination der Presbyter.[3] Aber auch die andere Behauptung, erst in späterer Zeit sei der Glaube entstanden, dass durch die Handauflegung eine besondere göttliche Gnadengabe ertheilt werde,[4] ist unrichtig. Es ist oben nachgewiesen worden, dass dieser Glaube dem Judenthum entnommen ist. Er ist in der Apostelgeschichte zu unzweideutigem Ausdruck gelangt.[5] Er ist durch die Timotheusbriefe auf die Aemterbesetzung übertragen worden und überall, wo im zweiten und dritten Jahrhundert die Bedeutung der Handauflegung hervorgehoben wird — mag es sich um ihre Anwendung bei der Taufe, der Wiederaufnahme der Pönitenten oder der Uebertragung eines Amtes handeln — wird dieselbe in der Vermittlung des göttlichen Charisma gefunden.[6] Da-

---

1) Euseb. Hist. eccl. VI, 43. Schreiben desselben Bischofs Cornelius an Fabius über die Einsetzung des Novatian zum Bischof.

2) Cyprian, Ep. 67 (p. 739). „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum ... quod ut apud vos factum videmus Sabini collegae nostri ordinatione, ut ... manus ei in locum Basilidis imponeretur."

3) Constit. Apost. VIII, 19: *ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει αὐτός.*

4) Hatch a. a O. S. 135 uff.

5) Acta 8, 19: *δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χαίρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον.*

6) Tertullian, de resurrectione carnis c. 8 (ed. Oehler I, 478): caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Cyprian, Ep. 73 (p. 785): .. quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizautur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur. In den dem zweiten oder wahrscheinlicher dem dritten Jahrhundert angehörigen Clementinen sagt Petrus in dem Gebet, welches er spricht, während er dem Zacchaeus bei der Bischofs-

mit steht es nicht in Wiederspruch, dass erst später die Lehre von dem durch die Priesterweihe verliehenen character indelebilis ausgebildet wurde Zu dem Glauben, dass die Handauflegung ein besonderes Charisma verleihe, ist es keineswegs, wie behauptet wird,[1] eine nothwendige Zugabe, dass die Kraft der Ordination eine unverlierbare sei. Es ist dies so wenig richtig, dass noch heute die Weihe eines Diacons in der katholischen Kirche zwar durch Handauflegung erfolgt und dadurch nach unbestrittner Lehre ein Charisma ertheilt wird, dass aber nach dem Tridentinum nur die Priesterweihe den character indelebilis mittheilt und es noch heute in der katholischen Kirche eine bestrittne Frage ist, ob auch die Diaconatsweihe diese Wirkung ausübt oder nicht.

Die Aufnahme des Ritus der Handauflegung bei Uebertragung des Presbyteramtes in die christliche Gemeindeordnung war einer der wichtigsten und folgenreichsten Schritte, den die Verfassungsentwicklung gemacht hat. Damit war der erste Grund gelegt zur Ausbildung eines geistlichen Standes in dem Christenthum. Damit erwarben die Aeltesten die äussere Beglaubigung und Berechtigung, das Wort Gottes zu verkünden kraft des ihnen mitgetheilten heiligen Geistes, sie hatten damit auch die äussere Berechtigung, die Reinheit der Lehre aufrecht zu halten und gegen alle, die in der Lehre von ihnen abwichen, als gegen Irrlehrer einzuschreiten und sie von der Gemeinde auszuschliessen. Damit waren die Apostel, Propheten und Lehrer, die ohne ein Amt und ohne Ordination ihre Thätigkeit ausübten, nicht sofort beseitigt.[2] Aber sie hatten im Gegensatz zu den durch Handauflegung ordinirten Presbytern keine äussere Beglaubigung, ihre Autorität ruhte nur in ihrem persönlichen Ansehen, sie konnten auf die Dauer sich deshalb gegenüber der in der Ordination begrün-

---

weihe die Hände auflegt: *Σὺ* (Gott) *δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν, καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν.* Hom. III, 72. In den Apostolischen Constitutionen wird dann die Fähigkeit zur Vornahme der Taufe, der Eucharistie, der Handauflegung direkt auf die in der Handauflegung vermittelten göttlichen Gnadengaben zurückgeführt. Const. Apost. III, 10: *διὰ γὰρ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου δίδοται ἡ τοιαύτη ἀξία.* Vgl. auch VIII, 46.

1) Hatch, S. 137uff.

2) Die Pastoralbriefe erwähnten derselben nicht, aber sie enthalten auch keine Bestimmung gegen sie, sie lassen vielmehr stillschweigend zu, dass neben den bestellten Presbytern auch Lehrer auftreten, indem sie nur den Frauen das Lehren untersagen (1. Tim. 2, 12).

deten Autorität der Presbyter nicht halten. So haben nach den Pastoralbriefen der Apostel selbst und seine Sendboten und — dürfen wir schliessen — die Presbyterien das Recht, diejenigen, welche von der wahren Lehre abweichen, mit der dem jüdischen Recht entlehnten Strafe des Bannes zu belegen, wie die jüdischen Aeltesten. Wie nach Zerstörung des Tempels und der Auflösung des grossen Synedriums jeder ordinirte Rabbi den Bann verhängen konnte,[1] so auch nach den Pastoralbriefen Timotheus und Titus. Und wenn Tit. 3, 10 Titus angewiesen wird mit Häretikern, nachdem er sie zweimal verwarnt,[2] allen Verkehr abzubrechen und sie zu meiden, so liegt darin zugleich das Gebot, dass auch die Gemeindeglieder mit einem solchen nicht den Verkehr fortsetzen.[3] Hatte nach den ächten Paulinischen Briefen (s. oben S. 44) die Gemeindeversammlung selbst die Disciplinargewalt auszuüben, so steht das Recht hierzu nach den Pastoralbriefen den Sendboten des Apostels und demnach auch den durch Handauflegung ordinirten Presbytern zu. Und schon machen sich Ansprüche der Aeltesten auf ein besonderes Standesrecht geltend. Timotheus wird angewiesen eine gegen einen Aeltesten erhobene Anklage nur anzunehmen, sofern zwei oder drei Zeugen gegen den Aeltesten auftreten (1. Tim. 5, 19). Während nach jüdischem Rechte eine Klage wegen schwerer Missethat nur von denen erhoben werden konnte, die zugleich als Zeugen den Angeklagten überführen konnten, und die Anklage von zwei oder drei Zeugen erhoben werden musste,[4] wird dies in der angeführten Stelle als Vorrecht der Presbyter bestimmt, aber auf alle Klagen gegen dieselben ausgedehnt. Dem jüdischen Rechte entsprechend wird dagegen den Presbytern nicht ein Anspruch auf die Abgaben gewährt, welche den Priestern und Leviten zukommen, sondern

---

1) Vgl. Weber, S. 138uf.; Schürer II, 364. Siehe insbes. Mischna, Moed Katon I. c. 3 und hierzu die Gemara des Talm. Jerusch. bei Schwab VI, 321uff.

2) Auch die zweimalige Verwarnung, die dem Bann vorhergehen muss, ist dem jüdischen Rechte entnommen. Ev. Matth. 18, 16, 17. Harkavany in der Revue des Études juives V, 206: „La schamta était l'interdit; on écrivait à l'interdit une petita (avertissement). Si trente jours après le coupable ne s'était pas repenti, on l'excommuniait."

3) Gemara zu Moed Katon I, 3: „Celui que le maître a banni, l'est aussi pour l'élève." (Schwab VI, 323).

4) Deuteron. 17, 6; 19, 15. Vgl. auch Mischna, Maccoth I, 9 (Surenhus. IV, 274uff.). Hamburger, Realencyclopädie II, 1151.

es wird nur unter Berufung auf Deut. 25, 4 und 1. Cor. 9, 9 und vielleicht auch auf Luc. 10, 7 erklärt, dass die Aeltesten ihres Lohnes werth, und also von der Gemeinde zu unterhalten sind (1. Tim. 5, 18; 2. Tim. 2, 4. 6).[1] Diejenigen Aeltesten aber, die sich als Vorsteher tüchtig beweisen, namentlich die, welche in der Verkündung des Wortes Gottes arbeiten, sollen zweifacher Ehre werth gehalten werden, also auch reichere Gaben erhalten (1. Tim. 5, 17. 18).

Die Handhabung der Gemeindedisciplin, die in Corinth von der Gemeindeversammlung selbst geübt ward, ist in den Pastoralbriefen den Sendboten des Apostels übertragen. Die Bestrafung derer, die sich vergangen haben, soll zwar vor der Gemeinde erfolgen, aber nicht mehr durch sie, sondern nur zu dem Zwecke, um die andern Glieder der Gemeinde abzuschrecken.[2] Auch hier darf ergänzt werden, dass der Tendenz der Pastoralbriefe entsprechend das Recht die Disciplinargewalt zu üben von den Sendboten des Apostels auf die Presbyter übergegangen ist, wie denn auch unter den Eigenschaften, die ein Presbyter haben soll, besonders hervorgehoben wird, dass er gerecht sei (Tit. 1, 8) und dass er seine Kinder in Gehorsam halte. Denn wie könne Jemand für die Gemeinde Gottes sorgen, wenn er seinem eignen Hause nicht vorzustehen wisse (1. Tim. 5, 4. 5). So kommen auch hier den Presbytern die Functionen der jüdischen Gemeinde-

---

1) Es ist charakteristisch, dass die Pastoralbriefe im Gegensatz zu den früher besprochenen Schriften die Vorrechte der Priester nicht auf die Lehrer und Vorstände der christlichen Gemeinden ausdehnen, ebenso wenig wie in dem jüdischen Rechte die jüdischen Gemeindevorstände und Rabbinen in deren Rechte eingetreten sind. Die Abgaben an die Priester und Leviten hörten mit der Zerstörung des Tempels auf.

2) 1. Tim. 5, 20. Die Auslegung der Stelle ist bestritten. Sehr verbreitet ist die Ansicht, dass zu τοὺς ἁμαρτάνοντας in V. 20 πρεσβυτέρους aus V. 19 zu ergänzen sei. (Hier heisst es freilich nur κατὰ πρεσβυτέρου, doch wäre dies kein Hinderniss.) Die Anhänger dieser Ansicht theilen sich dann wiederum, je nachdem sie unter οἱ λοιποὶ die Gemeindeversammlung oder aber die πρεσβύτεροι verstehen. Mit dem Wortlaute der Stelle lassen sich alle diese Ansichten vereinigen und der ursprüngliche Sinn dürfte sich mit Sicherheit nicht feststellen lassen. Die in dem Text wiedergegebene Auslegung scheint mir dem Zusammenhange am meisten zu entsprechen. Sie ist auch in der Kirche die herrschende gewesen, wie sich aus den sog. Canones Apost. c. 21 ergibt. (Vgl. auch Harnack, Quellen der sog. Apost. Kirchenordnung S. 17, 51). Und darauf kommt es hier vor allem an. Ueber die verschiednen Auslegungsversuche vgl. Holtzmann S. 249, 354.

vorstände zu, die ohne jede Mitwirkung der Gemeinde die Gerichtsbarkeit auszuüben hatten.[1]

Es dürfte hiermit der Beweis erbracht sein, dass die christlichen Gemeinden nicht nur den Namen der Presbyter, sondern die Institution selbst dem jüdischen Rechte entnommen haben. Dass einzelne besondere Aemter der jüdischen Synagogen, wie insbesondere das des Archisynagogen von den Christen nicht mit übernommen worden sind, ist kein begründeter Einwand.[2] Zunächst ist es nicht unwahrscheinlich, dass die ältesten Christengemeinden in Palästina in der That auch dieses Amt übernommen haben, wenigstens fand es sich bei der judenchristlichen Sekte der Ebioniten in Ostsyrien noch im 4. Jahrhundert vor.[3] Sobald aber bei den Christen der Ausdruck ecclesia die Herrschaft über Synagoge gewann, obgleich beide Ausdrücke bei den Juden im wesentlichen als gleichbedeutend in Gebrauch waren,[4] musste natürlich auch der Titel Archisynagoge aufgegeben werden. Aber auch das Amt selbst musste verschwinden. Der Archisynagoge war der Leiter der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung.[5] In dem Mittelpunkte des christlichen Gottesdienstes stand von Anfang an die Feier des Abendmahls und der damit verbundenen gemeinsamen Mahlzeit. Dadurch war aber die Leitung des Gottesdienstes aufs engste verbunden mit der Vermögensverwaltung und so ist es erklärlich, dass, da das Amt des Archisynagogen schon des Namens wegen nicht beibehalten werden konnte, auch die Leitung des Gottesdienstes auf die Presbyter überging. Es konnte dies um so

1) Vgl. Schürer II, 364; Hamburger II, 1154. Auch wird weder in der Mischna noch in der Gemara der Talm. Jer. irgend eine Mitwirkung des Volkes bei der Ausübung der richterlichen Gewalt erwähnt.

2) Hierauf beruft sich namentlich Schürer, Theol. Literatur Zeitung 1879. Sp. 545.

3) Epiphanius, Haeres. 30, 18: *πρεσβυτέρους γὰρ ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους; συναγωγὴν δε οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.* Anderweitig findet sich das Amt und der Titel bei christlichen Gemeinden nicht. Die nordafrikanische Inschrift, die Schürer II, 365 als Beweis hierfür anführt, ist keine christliche, sondern eine jüdische Inschrift, von der überdies eine genaue Abschrift fehlt. Siehe Kaufmann, Revue des Études juives XIII, 45uff.; S. Reinach ebenda p. 217 uff.

4) Schürer II, 361.

5) Schürer II, 365uff., 519uf. Zu den dort angeführten Stellen des Talmud s. namentlich noch Gemara zu Succah V, 1. In der grossen Synagoge von Alexandrien gab der Archisynagoge mit einem Tuche das Zeichen, damit Alle gleichzeitig Amen rufen (Schwab VI, 42).

leichter geschehen, da auch in den jüdischen Gemeinden ein Archisynagoge häufig einer der Gemeindevorstände war.[1]

Wie die Pastoralbriefe schon in dem Wechsel der als gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücke Presbyter und Episcopus einen Ausgleich der Verfassungsformen der christlichen Gemeinden anbahnten, so geschah dies auch dadurch, dass sie das Amt der Diaconen der Presbyterialverfassung einfügten. In den jüdischen Gemeinden standen unter dem Gemeindevorstand die Almosenpfleger (Gabai Zedakah), welche die Almosen zu sammeln und zu vertheilen hatten, und der Synagogendiener (Chasan Hakneseth), der die heiligen Schriften aufzubewahren und beim Gottesdienst herbeizubringen hatte, der aber auch zugleich als Gerichtsdiener und als Lehrer der Kinder zu fungiren hatte.[2] Soweit diese Functionen in den christlichen Gemeinden überhaupt noch stattfanden, wurden sie von den Diaconen ausgeführt, die beide Aemter in sich vereinten. Aus den Pastoralbriefen ersehen wir aber, dass es Diaconen noch keineswegs überall neben den Presbytern gab. In dem Titusbrief wird Titus nur angewiesen in den Städten Kretas Presbyter zu bestellen, von Diaconen ist darin nicht die Rede (1, 5 uff.). In dem ersten Brief an Timotheus werden zwar die Eigenschaften aufgezählt, die ein Diacon haben soll; es sind aber wesentlich dieselben, welche auch für den Presbyter erfordert werden, nur dass von jenem nicht verlangt wird, dass er Lehrgabe besitze (1. Tim. 3, 8—13). Die Diaconen sollen auch, ehe sie angestellt werden, geprüft werden (1. Tim. 3, 10). Aber es wird keine Eigenschaft erwähnt, die auf ihre Amtsthätigkeit einen besonderen Bezug hätte, wie sich auch sonst in den Pastoralbriefen keine Andeutung hierüber findet.[3] Wohl aber zeigen sie uns, dass die Armen-

---

1) Siehe die von Schürer II, 366 Note 65 angeführten Inschriften. Auch Jairus wird Mtth. 9, 18. 23 nur *ἄρχων* genannt, Marc. 5, 22 (35. 36. 38) dagegen *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων;* Luc. 8, 41 *ἄρχων τῆς συναγωγῆς* und 8, 49 *ἀρχισυνάγωγος*.

2) Vgl. Schürer II, 367 uf; Hamburger II, 1146.

3) Vielfach nehmen neuerdings die Ausleger an, dass unter den in 1. Tim. 3, 11 genannten Frauen, die ehrbar, nicht verläumderisch, nüchtern und in allem zuverlässig sein sollen, Diaconissen zu verstehen seien. Siehe Holtzmann, S. 241, 245, 322. Das erscheint aber dem Zusammenhang des Textes nach sehr wenig wahrscheinlich. Wie in 1. Tim. 3, 4 und Tit. 1, 6 verlangt wird, dass die Kinder der Presbyter durch ihren Lebenswandel keinen Anstoss geben, so wird hier dieselbe Anforderung an die Frauen der Diaconen gestellt.

pflege und Liebesthätigkeit der christlichen Gemeinden schon in einer festen und geregelten Organisation geübt wurden. Alte Witwen, die wenigstens 60 Jahr alt sind und durch ihr bisheriges Leben in ihrem Glauben und ihrer Sittlichkeit sich bewährt haben, und die weder von ihren Kindern oder Enkeln noch durch andere Mildthätigkeit ihren Lebensunterhalt beziehen können, sollen in das Verzeichniss der von der Gemeinde verpflegten Witwen aufgenommen werden. Auf Grund der durch den Apostel Paulus in das Christenthum eingeführten Anschauung, dass die Ehe zwar nicht verboten ist, dass aber die Ehelosigkeit und die Beherrschung der Sinnlichkeit höher steht als das eheliche Leben, wird aber auch gefordert, dass nur solche Witwen von der Gemeinde versorgt werden, welche nach dem Tod ihres Mannes nicht eine zweite Ehe eingegangen sind.[1]

1) 1. Tim. 5, 5. 9—16. Vgl. Holtzmann, S. 241 uff. Die von ihm und andern Auslegern vertretene Ansicht, dass hier von einem besondern, in der Gemeinde anerkannten Ehrenstand der Witwen die Rede sei, welchem auch die Pflicht obgelegen habe, durch ein ausschliesslich dem Gebet gewidmetes Leben den übrigen Frauen vorzuleuchten und sie aus dem Schatze einer in langem Leben gesammelten christlichen Erfahrung zu erbauen (S. 244 uf.), findet m. E. im Texte des Timotheusbrief keine Stütze. Auch in V. 5 ist dies nicht enthalten.

VI.

Rom und Corinth in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

In gewisser Beziehung ein Gegenstück zu den Pastoralbriefen bildet das Schreiben, welches die Römische Gemeinde in dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts an die Gemeinde zu Corinth absandte, der sog. erste Clemensbrief.[1] Das Schreiben geht davon aus, dass die Verfassung der Gemeinden in Rom und in Corinth auf derselben Ordnung beruht (42, 4). Wie in den Pastoralbriefen wird auch in dem Clemensbrief der Ausdruck *πρεσβύτεροι* in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Der Verfasser bezeichnet damit in dem ersten Theile des Schreibens die Altersklasse der bejahrten Mitglieder der Gemeinde, denen die Ehre, die ihnen wegen ihres Alters zukommt (*τιμὴ καθήκουσα*), zu gewähren ist, während in dem zweiten Theile hiermit die Mitglieder des Gemeindevorstands, die an andern Stellen ebenso wie in den Pastoralbriefen den Titel Episcopen führen, bezeichnet werden. In c. 1, 3 und c. 21, 6 werden die Vorgesetzten (*ἡγούμενοι*, *προηγούμενοι*), denen Gehorsam zu leisten ist, unterschieden von den *πρεσβύτεροι*, welchen die ihnen zukommende Ehre erwiesen werden soll, und den *πρεσβύτεροι* werden anderer Seits die *νέοι* entgegengestellt, welche zu belehren und in der Zucht

1) Es ist heute wohl allgemein anerkannt: 1) dass kein genügender Grund vorliegt, in Clemens, wer dies auch gewesen sein mag, den Verfasser des Briefs zu erblicken, da der Brief selbst sich nur als Schreiben der römischen Gemeinde bezeichnet; 2) dass die Angabe des Hegesippus, die Streitigkeiten in der Gemeinde zu Corinth, welche zu dem Schreiben Anlass gaben, hätten in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts stattgefunden (Eusebius, Hist. eccl. III, 16), allen Glauben verdient. S. die ausführliche und sorgfältige Darstellung von Harnack in seiner Ausgabe des Clemensbriefs (Patrum Apost. Opera I p. XXVIII, LIV—LX). Dagegen wird sich nicht entscheiden lassen, ob das Schreiben den letzten Jahren Domitians, der Regierung Nervas oder den ersten Jahren Trajans angehört.

und Furcht Gottes zu erziehen sind. An beiden Stellen stehen endlich den beiden Klassen der Männer, den πρεσβύτεροι und den νέοι, die Frauen gegenüber.[1] Es kann bei unbefangener Betrachtung kein Zweifel sein, dass in diesen Stellen der auf dem Altersunterschied beruhende Gegensatz hervorgehoben werden soll. In dem zweiten Theile der Schrift dagegen, in welchem der Verfasser auf die Streitigkeiten in Corinth des nähern eingeht, hebt er zunächst hervor, dass die Apostel selbst die Aemter in den Gemeinden, nämlich die der Episcopen und Diaconen, errichtet haben (42, 4), um daraufhin nachzuweisen, dass es eine Sünde sei, diejenigen, welche das Episcopenamt tadellos verwaltet haben, abzusetzen (44, 3. 4). Indem er fortfahrend die verstorbenen Presbyter selig preist, die nicht zu fürchten hatten, dass sie abgesetzt werden (44, 5), liegt es klar zu Tage, dass hier Presbyter gleichbedeutend mit Episcopen gebraucht wird. Da wo dem Zusammenhang nach ein Zweifel über die Bedeutung, in welcher der Verfasser das Wort gebraucht, entstehen konnte, bezeichnet er sie deshalb auch als οἱ καθεστάμενοι πρεσβύτεροι (54, 2) und wie in 1, 3 und 21, 6 Gehorsam gegen die ἡγούμενοι, so wird in 57, 1 Gehorsam gegen die πρεσβύτεροι verlangt.[2]

---

1) Auch in c. 3, 3 wird der Gegensatz der νέοι gegen die πρεσβύτεροι, wie der der ἄτιμοι gegen die ἔντιμοι, der ἄδοξοι gegen die ἔνδοξοι hervorgehoben. Doch beruht die Stelle auf Jes. 3, 5 nach der Septuaginta.

2) Es hätte dieser längern Auseinandersetzung nicht bedurft, wenn nicht Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 637 uff.) die Ansicht aufgestellt hätte, dass unter den πρεσβύτεροι in dem Clemensbrief ebenso wie in den Pastoralbriefen ein besonderer Stand, eine besondere Abtheilung in der Gemeinde zu verstehen seien. Aus den Gliedern dieses Standes seien die Episcopen genommen worden, so dass alle Episcopen Presbyter gewesen seien. Nur Presbyter hätten zu Episcopen gewählt werden können. Da unter den ἐλλόγιμοι ἄνδρες in c. 44, 2 wahrscheinlich die Presbyter zu verstehen seien, so hätten diese auch allein das active Wahlrecht besessen. Für all dies hat aber Weizsäcker den Beweis nicht erbracht. Aus c. 3, 3 kann ein soweit gehender Schluss nicht gezogen werden, da die Stelle nur auf Grund von Jes. 3, 5 die Auflösung aller Ordnung schildern will. Die Annahme, dass die Episcopen aus den Presbytern gewählt worden seien, ist willkührlich und ohne Beleg. Gerade in Rom galt es noch bis in das 9. Jahrh. für zulässig die Bischöfe nicht aus den Presbytern, sondern aus den Diaconen zu wählen. Vgl. Hatch S. 46 uf.; Harnack, Quellen der Apost. Kirchenordnung S. 48. Zu den dort angeführten Belegstellen s. noch Schreiben Leos I. an die Bischöfe der Provinz Vienne von 445 (Ballerini I, 633) c. 6: (episcopus) „ex presbyteris ... vel ex diaconis eligatur.“ Noch im Jahre 861 beruft sich Photius dem Papste gegenüber darauf, dass im Abendlande Diaconen zu Bischöfen geweiht würden (Ba-

Wir dürfen demnach annehmen, dass in dem Clemensbrief die Episcopen auch Presbyter genannt werden. Wie in den Pastoralbriefen, wird aber auch in dem Clemensbrief die Einsetzung der Aemter der Episcopen und Diaconen auf die Apostel zurückgeführt (42; 44, 2). Während wir aber in den Pastoralbriefen von einer Thätigkeit und Mitwirkung der Gemeindeversammlung bei der Verwaltung der Gemeinde nichts hören, so ist dagegen in dem Clemensbrief die Gemeindeversammlung noch das über den Gemeindebeamten stehende Organ, welches die letzte Entscheidung zu geben hat. Sie ist es, welche auf Vorschlag angesehener Männer die Episcopen und Diaconen zu wählen hat (44, 3). Der Gemeinde wird auch nicht das Recht bestritten, die von ihr gewählten Beamten wieder abzusetzen. Die römische Gemeinde tadelt es nur, dass solche Gemeindebeamte ihres Amtes entsetzt werden, welche während langer Zeit untadelhaft ihr Amt geführt haben. Nicht die Amtsentsetzung als solche, sondern nur die Amtsentsetzung von bewährten und tugendhaften Episcopen wird als grosse Sünde bezeichnet (44, 3—6). Den Beschlüssen der Gemeindeversammlung haben sich Alle unterzuordnen. Sie hat alle Streitigkeiten zu entscheiden. Wer den Beschlüssen der Gemeinde gehorcht, der handelt nach dem Willen Gottes und wird sich grossen Ruhm vor Christus gewinnen (54, 2—4).

Während in den Pastoralbriefen der Einfluss des jüdischen Rechts überall nachzuweisen war, fehlt ein solcher dem Clemensbrief gänzlich. Der eigentliche Amtstitel der Mitglieder des Gemeindevorstands war, wie sich aus 42, 4 ergibt, Episcopus, aber da es in Rom damals bekannt sein musste,[1] dass in zahlreichen christlichen Gemeinden die Gemeindevorsteher Presbyter hiessen, so ist es nicht auffallend, dass in dem Schreiben an die Gemeinde zu Corinth die Episcopen auch

---

ronius, Annales ad 861 (ed. 1609 X, 210). In einer gegen die Anklagen der Griechen gerichteten Schrift des Aeneas von Paris von 867 muss derselbe zugestehen (c. 220): apud Romam plerumque diaconos quodam saltu, non percepta presbyterali benedictione, in episcopum subito consecrari. (d'Achery Spicileg. ed. 1723 I, 148). — Dass aber die Presbyter das Recht gehabt hätten, die Episcopen zu wählen, ist durchaus unwahrscheinlich, da ihnen später niemals ein besonderes Recht bei der Wahl der Bischöfe zugestanden hat.

1) Bei dem Verkehr, in welchem Rom mit Kleinasien und Syrien stand, trifft dies selbst dann zu, wenn damals die Apostelgeschichte in Rom noch nicht vorlag. In dem Clemensbrief finden sich zwar Anklänge an dieselbe, aber es lässt sich nicht nachweisen, dass sie benutzt worden ist. Vgl. die von Harnack in seiner Ausgabe p. 145 verzeichneten Stellen.

mit dem ehrwürdigen Namen der Presbyter bezeichnet wurden. Wie aber in den Pastoralbriefen die Gemeindeverfassung, trotzdem darin die Presbyter auch Episcopen genannt werden, den dem jüdischen Rechte entnommenen aristocratischen Charakter trägt, so ruht die Verfassung in Rom und Corinth, trotzdem die Episcopen auch Presbyter genannt werden, noch auf democratischer Grundlage, wenn diese Ausdrücke hier überhaupt gebraucht werden dürfen. Aber zugleich ist das Schreiben der römischen Gemeinden ein Quellenzeugniss dafür, dass der Gemeindevorstand sich über die Gemeinde zu erheben beginnt. Denn obgleich anerkannt wird, dass die Gemeindeversammlung die entscheidende Gewalt hat, so zeigt doch der Clemensbrief, dass die Entwicklung der Verfassung dahin geht, die Machtstellung der Episcopen zu erhöhen. Nicht nur dass Episcopen und Diaconen mit den jüdischen Priestern und Leviten in Vergleich gestellt werden — ein Vergleich, der im Gegensatz zu dem Vorstellungskreise des gleichzeitigen Judenthums stand — sondern die Pflicht, die Episcopen zu ehren und sie in ihrem Amte zu schützen, wird auch vornehmlich darauf gegründet, dass sie es sind, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen für die Gemeinde die Dankgebete darzubringen haben. Auf den Befehl des Herrn wird es zurückgeführt, dass die Gläubigen zu den festgesetzten Zeiten und an den hierfür bestimmten Orten zusammenkommen, um dort unter der Leitung der Episcopen die gottesdienstliche Feier abzuhalten. Nicht willkührlich und ungeordnet (*οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως* 40, 2), nicht an beliebigen Orten (*οὐ παναχοῦ* 41, 2) sollen die Zusammenkünfte stattfinden. Die Episcopen sind es, welche die Dankgebete darzubringen haben (44, 2), die übrigen Glieder der Gemeinde aber, die Laien — ein Ausdruck, der hier zum ersten Male in der christlichen Literatur vorkommt[1] — haben sich nur gemäss den für sie erlassnen Vorschriften an den gottesdienstlichen Handlungen zu betheiligen (40, 5). Ebenso wie durch göttliches Gebot den Juden die Ordnung ihres Opferdienstes vorgeschrieben und die Leitung desselben den Priestern übertragen worden ist, so beruht es auch auf göttlichem Gebote, dass die Christen nur in geordneter Weise und der Vorschrift gemäss unter Leitung der Episcopen ihren

1) Ueber den Gebrauch des Wortes *λαϊκός* zur Bezeichnung des Volkes im Gegensatz zu den Priestern in den griechischen Uebersetzungen des alten Testaments von Aquila, Symmachus und Theodotion s. Lightfoot, Epistle to the Philipp. p. 247.

Gottesdienst abhalten.[1] Zu diesem Zwecke haben die Apostel im Auftrage Gottes überall Episcopen und Diaconen eingesetzt (c. 40—42). Die Episcopen haben die Opfergaben der Gemeinde, d. h. die Gebete[2] darzubringen, die sie im Namen der Gemeinde, so oft dieselbe zur Verehrung Gottes sich versammelt, zu sprechen haben.[3] Zur Zeit des Apostels Paulus war noch jeder Gläubige berechtigt in der Gemeindeversammlung das Gebet in den Worten zu sprechen, die der Geist ihm eingab (1. Cor. 11, 4). Die Apostellehre hatte nur die Form der Gebete bei der Abendmahlfeier vorgeschrieben und nur den Propheten war gestattet hiervon abzuweichen (c. 10, 7). Eine bedeutungsvolle Aenderung in der Gemeindeordnung bahnte sich damit an, dass die Episcopen das Recht, im Namen der Gemeinde die Gebete zu Gott zu senden, sich allein zuschreiben. Am Ende des 1. Jahrh. muss diese Wendung sich schon in Rom wie in Corinth vollzogen haben. Aber es geht aus dem Clemensbrief auch hervor, dass der Widerstand gegen diese Neuerung in Corinth wenigstens noch nicht besiegt war. Die Zwistigkeiten, welche die dortige Gemeinde entzweit hatten, scheinen auch hiermit in Zusammenhang gestanden zu haben. Ausführlich und

---

1) In c. 40, 5 stellt der Verfasser den Hohenpriester mit Christus, die Priester mit den Bischöfen, die Leviten mit den Diaconen in Vergleich. Die Anknüpfung hierzu war gegeben in dem Römerbrief des Apostel Paulus 15, 16. Hier ist es der Apostel, der als Priester Jesu Christi die Heiden als Opfergabe dem Herrn darbringt. So heisst es im Clemensbrief 40, 5: *τῷ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν.*

2) c. 44, 5. Vgl. 35, 12; 36, 1; 41, 1. In allegorischer Deutung werden in dem Clemensbrief, wie schon im Hebräerbrief 13, 10. 15. 16., die Gebete dem jüdischen Opferdienst gleichstellt. Vgl. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 24 uff. Hiermit stimmt auch die spätere jüdische Theorie überein, wonach die gesetzlich verordneten Gebete nach der Zerstörung des Tempels an die Stelle der frühern Opfer im Tempel getreten sind. Vgl. Weber a. a. O. S. 39 uff.; Hamburger, Realencycl. II, 1088. Doch ist diese Theorie erst später ausgebildet worden, vielleicht unter Einfluss christlicher Speculation. Sie findet sich, soviel ich sehe, weder in der Mischna noch auch in dem Palästinischen Talmud.

3) Es handelt sich nicht blos um die Gebete bei der Abendmahlsfeier. Das *δῶρα προσφέρειν*, das in 44, 5 als Function der Episcopen bezeichnet wird, hat, wie sich aus 35, 12; 36, 1; 41, 1 ergibt, keinen unmittelbaren Bezug auf das Abendmahl — ein solcher wird wenigstens mit keinem Worte angedeutet — ebensowenig wie die *θυσίαι* in Hebr. 13, 15. 16. Anderer Ansicht scheint jetzt allerdings Harnack, Dogmengeschichte I, 178 zu sein. Dagegen richtig in seiner Ausgabe des Clemensbriefs p. 73: „At vero probari non protest jam Clementis tempora elementa eucharistiae *δῶρα* esse nominata.“

mit nachdrücklichen Worten sucht der Clemensbrief nachzuweisen, dass es Gottes Gebot sei, nur in der vorgeschriebenen Ordnung an dem Gemeindegottesdienste sich zu betheiligen. Er weist sogar darauf hin, dass nach jüdischem Recht derjenige mit dem Tode bestraft wird, der den Vorschriften über den Gottesdienst zuwiderhandelt (41, 3). Nicht zufrieden damit die Einsetzung der Episcopen auf die Apostel zurückgeführt zu haben, scheut der Verfasser auch vor einer Fälschung nicht zurück, um die Autorität der Bischöfe und Diaconen auf eine Weissagung des Propheten Jesaja zu stützen.[1]

Die bedeutungsvolle Wendung, welche hierdurch die Verfassungsentwicklung nahm, lässt sich, soweit das dürftige Quellenmaterial eine Einsicht gestattet, nicht auf äussere Einflüsse zurückführen. Dem Gottesdienst der jüdischen Synagoge ist es völlig fremd, dass der Leiter der gottesdienstlichen Versammlung, der Archisynagoge, im Namen der Gemeinde die Gebete spricht. Derselbe hatte vielmehr einen der Anwesenden aufzufordern die Gebete zu sprechen und die Berechtigung hierzu hatte jedes volljährige Gemeindeglied.[2] Die Gemeinde hatte nur gewisse Responsorien, namentlich das Amen zu sprechen, wie dies auch von Anfang an in den christlichen Gemeindeversammlungen der Fall war (1. Cor. 14, 16). Auch in den Pastoralbriefen, die, wie wir gesehen, in ihren äussern Anordnungen sich an die Einrichtungen der Synagogengemeinden anschliessen, gehört es noch nicht zu den Functionen der Presbyter für die Gemeinde zu beten. Die Männer sollen beten, sagt 1. Tim. 2, 8, nach jüdischer Gebetssitte die Hände aufhebend, und nur die Frauen sollen, wie sie nicht lehrend auftreten dürfen, so auch nicht vorbeten.[3] Ebenso

---

1) In c. 42, 5 führt er als Worte der Schrift an: *Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.* Die Stelle lautet aber bei Jesaja 60, 17: *δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.* Vgl. Harnack p. 69.

2) Vgl. die ausführliche Schilderung des synagogalen Gottesdienstes bei Schürer II, 366, 376 uff. Auch die Vorlesungen aus der heiligen Schrift sowie die daran sich anschliessende Predigt konnten von jedem Gemeindemitglied vorgetragen werden. Doch hatten bei der Schriftlection die anwesenden Priester einen Vorrang. Nach einem von Schürer S. 379 angeführten Fragment des Philo scheint ein solcher Vorrang in Alexandrien auch den anwesenden Presbytern zugestanden worden zu sein. (Fragm. apud Euseb. Praep. evang. VIII, 7, 13).

3) Holtzmann, Pastoralbriefe S. 250 uf., 310 uf. will die Stelle auf ein allgemeines Kirchengebet beziehen, bei dem nur die Männer, nicht die Frauen

lag auch der Gedanke, dass die Gemeindeältesten die Nachfolger der Priester und Leviten seien, dem Vorstellungskreis des damaligen Judenthums, das noch auf die baldige Wiederherstellung des Tempels hoffte, völlig fern. Aber ebensowenig kann diese Fortbildung der christlichen Gemeindeordnung auf Einflüsse des römischen oder griechischen Opfercultus zurückgeführt werden. Der heidnische Opfercultus trug einen gänzlich verschiednen Character und hat weder in den Ideen, die ihm zu Grunde liegen, noch in seinen Ceremonien auf den christlichen Gottesdienst der beiden ersten Jahrhunderte in irgend einer Weise eingewirkt. Im griechischen wie im römischen Cultus konnte Jedermann, Männer wie Frauen, Opfer darbringen, jedem Opfer musste ein Gebet vorausgehen. Die von dem Staat oder der Stadt angestellten Priester waren öffentliche Beamte, welche den nationalen Göttern im Namen des Staats oder der Stadt die Opfer darzubringen hatten. Aber dies musste nicht in einer gottesdienstlichen Versammlung der Bürgerschaft geschehen, und sofern eine Festversammlung dabei anwesend war, verhielten sich die Theilnehmer passiv und zuschauend.[1] Allerdings gab es auch zahlreiche Genossenschaften, welche eine Gottheit verehrten und derselben regelmässig an festgesetzten Tagen Opfer darbrachten. Sie wählten hierfür — in der Regel auf ein Jahr — aus ihrer Mitte Priester, welche für die Genossenschaft in der feierlichen Festversammlung die Gebete sprachen und die Opfer vollzogen. Aber die Wahrscheinlichkeit, dass dieser heidnische Götterdienst in den ersten Jahrhunderten von den Christen als Vorbild genommen worden sei, erscheint als eine sehr geringe, wenn man bedenkt, wie enge sich im übrigen die Feier der gottesdienstlichen Versammlungen an den Synagogengottesdienst anschloss und wie entschieden der Gegensatz zu dem heidnischen Cultus in allen andern Punkten war. Auch bedarf es der Annahme eines solchen Einflusses des heidnischen Cultus nicht. Die Einrichtung der Synagoge, wonach jeder Anwesende berechtigt war, das Wort zu ergreifen, um zu beten und zu predigen, musste vielfach zu hässlichen

---

ihre Stimmen laut werden lassen durften. Ein solches allgemeines Gemeindegebet kennt der altsynagogale Gottesdienst nicht, wie Holtzmann S. 250 fälschlich voraussetzt. Dass aber bei einem allgemeinen Gebet die Frauen nicht mit beten dürfen (in V. 8 wird nicht das Erheben der Stimmen, sondern das προσεύχεσθαι mit erhobnen Händen den Männern vorbehalten), wäre doch eine sonderbare Vorschrift, die nirgends eine Analogie hätte.

1) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 174 uff., 209 uff.

Streitigkeiten in der Versammlung führen, wie denn schon Paulus ermahnen musste, dass nicht zu viele auf einmal in der Versammlung sprechen und dass Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens sei (1. Cor. 14, 31. 33). Und auch die Pastoralbriefe warnen, nicht im Zorn und unter Wortsstreit (*χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ* 1. Tim. 2, 8) in der Gemeindeversammlung zu beten.[1] In der christlichen Versammlung aber, wo die Feier des Abendmahls in dem Mittelpunkt des Gottesdienstes stand, musste das Bedürfniss nach einer festen Ordnung sich frühe geltend machen. Wurden die Gaben von Speis und Trank, welche für die Feier des Abendmahls und die Bereitung der damit verbundenen gemeinsamen Mahlzeit erforderlich waren, den Gemeindevorständen abgeliefert und von ihnen hierfür verwandt,[2] so ging damit auf sie auch die Leitung der Versammlung über und von da war es nur ein Schritt, dass sie allein im Namen der Gemeinde die Gebete zu sprechen haben.

Aber das Schreiben der römischen Gemeinde nach Corinth legt auch von einer anderweitigen Entwicklung ein vollgiltiges Zeugniss ab. Schon am Ende des 1. Jahrhunderts, kaum zwei Menschenalter nach dem Tode des Herrn, zu einer Zeit als vielleicht noch der Apostel Johannes am Leben war, fühlte sich die Christengemeinde zu Rom als die erste Gemeinde der Christenheit und aus der Sicherheit des Tones, in welchem sie spricht, aus der würdevollen Ruhe und dem Ernste, von dem das Schreiben erfüllt ist, darf geschlossen werden, dass die römische Gemeinde einer Anerkennung ihrer moralischen Autorität auch in Corinth sicher war. In der That wissen wir, dass das Schreiben später in Corinth hoch verehrt wurde und in den gottesdienstlichen Versammlungen zur Verlesung kam.[3] Die römische Gemeinde, von deren Glaubenstreue schon der Apostel Paulus rühmte, dass sie in der ganzen Welt bekannt sei (Röm. 1, 8), fühlte als die Gemeinde der Hauptstadt der Welt sich verantwortlich für die gesammte Bruderschaft der Christenheit (2, 4), sie betrachtete es

---

1) Auch das Vorrecht, welches den Priestern in Bezug auf die Vorlesung aus dem Gesetz zustand, ward, wie die Mischna berichtet, um des Friedens Willen eingeführt. Gittin 5, 8; (Schwab IX, 31).

2) Justin. Apolog. I, c. 65, 67.

3) Schreiben des Bischofs Dionysius von Corinth (bald nach 175). Er theilt mit, dass das Schreiben *ἐξ ἀρχαίου ἔθους*, nach alter Gewohnheit, vorgelesen wurde, also mindestens doch seit der Mitte des Jahrhunderts, wenn nicht seit der Zeit des Empfanges des Schreibens. Euseb., Hist. eccl. 4, 23, 9.

als ihre Pflicht Sorge dafür zu tragen, dass auch in Corinth der Friede und die Eintracht wieder hergestellt werden (63, 4).[1]

Ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem sog. Clemensbriefe ist in Rom jenes merkwürdige Buch, der Hirte, von einem Glied der römischen Christengemeinde Namens Hermas geschrieben worden. Das Jahr der Abfassung können wir zwar nicht genau bestimmen, aber doch mit einiger Sicherheit die Zeit seiner Entstehung umgrenzen. Der Verfasser des sog. Muratorischen Fragments theilt uns mit, dass das Buch „der Hirte" „kürzlich zu unsern Zeiten" in Rom von Hermas geschrieben sei, als Bischof Pius, sein Bruder, auf dem Stuhle der Kirche zu Rom sass.[2] Die Ansichten über die Abfassungszeit dieses Fragments gehen zwar auseinander, doch schwanken sie gegenwärtig nur noch zwischen den letzten Jahrzehnten des zweiten und den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts.[3] Mag die eine oder die andere Ansicht richtig sein, ein Zweifel an der Mittheilung,

---

1) Auf die alte, immer sich erneuerende und mit unserm Quellenmaterial nicht lösbare Streitfrage, ob der Apostel Paulus in Rom den Märtyrertod erlitten habe, ob der Apostel Petrus überhaupt in Rom gewesen und dort ebenfalls als Märtyrer gestorben sei, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. die neuesten zusammenfassenden Erörterungen einer Seits bei Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 472, der sich für das Martyrium des Paulus und Petrus in der Neronischen Christenverfolgung ausspricht, und anderer Seits bei Lipsius, Apocryph. Apostelgeschichten II, 1, S. 3 uf., 11 uff., der weder das eine noch das andere für erwiesen erachtet. Auch die vielverhandelte Frage, ob die vornehmen Römer und Römerinnen, welche unter Domitian im Jahre 95 verfolgt wurden, zum Theil wegen „Gottesleugnung und Hinneigung zum Judenthum", Christen waren, kann hier bei Seite gelassen werden. Alle Untersuchungen haben zu einem sichern Ergebniss nicht geführt. Sicher bezeugt ist nur, dass im Jahre 95 oder Anfang 96 die Schwestertochter des Consuls Flavius Clemens, die Flavia Domitilla, wegen ihres christlichen Glaubens nach der Insel Pontia deportirt wurde. Euseb., Hist. eccl. 3, 18 und Chron. (ed. Schöne II, 160) zum Jahre Abrah. 2110. Vgl. Lipsius, Chronologie der Röm. Päpste S. 148 uff.; Hasenclever, Christliche Proselyten der höhern Stände im ersten Jahrhundert in Jahrb. für protest. Theologie (1882) Bd. VIII, 230 uff.

2) „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae aecclesiae Pio episcopus fratre ejus." (Hesse, das Muratorische Fragment S. 263 uff.)

3) S. Hesse a. a. O. S. 40 uff.; Holtzmann, Einleitung S. 147 und die dort gegebene Uebersicht der neueren Ansichten. Dass die Worte: „nuperrime temporibus nostris" von dem Verfasser gebraucht sein können, auch wenn zwischen der Gegenwart und der Abfassungszeit des Hirten ein Zeitraum von etwa 50 bis 60 Jahren lag, ist allgemein anerkannt.

dass der Hirte von dem Bruder des Pius abgefasst worden ist, erscheint gegenüber der Bestimmtheit, mit der die Nachricht gegeben ist, nicht begründet. Ueber die Amtszeit des Pius haben wir keine zuverlässige Angabe. Die mit grosser Sorgfalt und vielem Scharfsinn neuerdings gemachten Berechnungen der Amtszeit der römischen Bischöfe im zweiten Jahrhundert haben nur einen bedingten Werth. Denn sie beruhen ausschliesslich auf den für diese Zeit sehr unzuverlässigen Angaben der Zahl der Amtsjahre, die bei Eusebius und spätern Chronographen zu finden sind. Hiernach ist die Amtszeit des Pius berechnet worden auf die Jahre 139 bis 154 oder 141 bis 156.[1] So zweifelhaft der Werth dieser Berechnungen auch ist, so dürfen wir doch mit Sicherheit annehmen, dass Pius um diese Zeit gelebt und in der römischen Kirche eine hervorragende Stellung eingenommen hat. Zu den sichersten Zeitangaben aus der Geschichte der christlichen Kirche des zweiten Jahrhunderts gehört aber das Datum des Martyriums des Bischofs Polycarp von Smyrna, der im Jahre 155 und wahrscheinlich am 23. Februar den Feuertod erlitten hat.[2] Wir wissen aber ebenso sicher, dass Polycarp in seinen letzten Lebensjahren eine Reise nach Rom gemacht hat und dort mit Anicetus, der als Bi-

---

1) Vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 169 uff.

2) In glänzender Untersuchung hat Waddington (Vie du Rhéteur Aelius Aristide in den Mémoires de l'Académie des Inscript. et belles Lettres XXVI, p. 203 sq. (1867) und Fastes des Provinces Asiatiques in Lebas-Waddington III, 729 sq.) nachgewiesen, dass der Proconsul Statius Quadratus, unter dessen Statthalterschaft nach dem Schreiben der Smyrnäer über das Martyrium des Polycarp dieser den Tod erlitten hat, im Mai des Jahres 154 sein Amt angetreten und dasselbe bis Mai 155 bekleidet hat. Dieses Ergebniss ist sodann von Lightfoot in einer umfangreichen Abhandlung aufs eingehendste geprüft und durch eine Reihe von wichtigen neuen Gründen als richtig dargethan worden. Lightfoot hat sowohl die Ansichten von Lipsius und Hilgenfeld, welche die Amtszeit des Quadratus in das Jahr 155/156 setzen, wie die Angriffe, welche Wieseler und Keim gegen die ganze Beweisführung von Waddington erhoben haben, endgiltig zurückgewiesen. S. Lightfoot, S. Ignatius I, 629—695. Zu demselben Resultat wie Lightfoot kommt auch Egli, dem die Untersuchungen Lightfoots unbekannt geblieben zu sein scheinen. S. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Bd. XXIV (1881) S. 227 uff.; Altchristliche Studien (1887) S. 74 uff. Wenn neuerdings Weingarten (Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengeschichte, 3. Aufl. 1888 S. 12) die Tradition über den Namen des Proconsul für nacheusebianisch und deshalb für unzuverlässig erklärt, so scheint auch er die Widerlegung dieser Zweifel durch Lightfoot (I, 610—620) nicht beachtet zu haben.

schof an der Spitze der römischen Gemeinde stand, verhandelte.[1] Es muss dies also vor 155 gewesen sein. In allen Verzeichnissen der römischen Bischöfe wird aber Pius als der unmittelbare Vorgänger des Anicetus genannt. Es ergibt sich also mit Sicherheit daraus, dass Pius vor dem Jahre 155 eine hervorragende Stelle in der christlichen Gemeinde zu Rom eingenommen hat.

Dagegen ist es nicht erwiesen, dass Pius schon zu der Zeit, als Hermas sein Buch schrieb, Bischof in der spätern Bedeutung des Wortes gewesen ist. Aus dem Muratorischen Fragment scheint dies allerdings hervorzugehen („conscripsit..... sedente cathedra Pio episcopo"). Da jedoch schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, also zur Zeit der Abfassung des Fragments Irenaeus ein vollständiges, bis auf die Apostel Petrus und Paulus herabreichendes Verzeichniss der römischen Bischöfe aufstellen konnte, in welchem Mitglieder des Episcopencollegs als Bischöfe im spätern Sinne des Wortes aufgeführt werden, so steht der Annahme, dass auch Pius zur Zeit, als sein Bruder den Hirten schrieb, nur Episcope, nicht aber Bischof im spätern Sinne gewesen sei, nichts entgegen. Dass zur Zeit der Abfassung des Hirten Pius noch nicht Bischof im spätern Sinne gewesen ist, dürfte sich aber daraus mit Sicherheit ergeben, dass die Schilderungen, die uns der Hirte des Hermas von den Zuständen der christlichen Gemeinde Roms gibt, den Bestand der Episcopenverfassung noch voraussetzen. In der Vision, die Hermas schildert, ruht der Thurm der Kirche auf grossen weissen Quadersteinen und diese Steine sind die Apostel und Episcopen und Lehrer und Diaconen, die den rechten Weg wandeln (Vis. III, 5, 1). In einer andern Vision sieht der Verfasser auf dem einen Berge die Episcopen versammelt, welche gastfrei sind, welche Diener Gottes in ihr Haus aufnehmen, welche Arme und Witwen ohne Unterlass beschützen und einen heiligen Lebenswandel führen (Simil. IX, 27, 2), während auf einem andern Berge die Diaconen sich befinden, die ihr Amt schlecht verwalten, sich des Gutes der Witwen und Waisen bemächtigen und durch Habsucht ihr Amt verunehren (Simil. IX, 26, 2). Während an dieser Stelle die Episcopen die Gemeindevorstände sind, werden sie an andrer Stelle, ganz wie in dem Clemensbrief, *πρεσβύτεροι προϊστάμενοι* genannt. Hermas soll das Buch, das ihm von der in Gestalt einer

1) Irenaeus in dem Schreiben an Bischof Victor von Rom bei Eusebius, Hist. eccl. 5, 24. Vgl. auch Irenaeus, adv. Haeres. III, 3, 4 (Euseb. 4, 14) und das Schreiben an Florinus (Euseb. 5, 20).

alten Frau erscheinenden Kirche übergeben worden ist, unter den der Kirche vorstehenden Presbytern vorlesen (Vis. II, 4, 3).[1] Wären die Episcopen und die Presbyter, die der Kirche vorstehen, verschiedene Personen, so wäre es nicht erklärlich, dass an der erstern Stelle nur Episcopen, an der letztern Stelle nur Presbyter genannt werden. Ebenso wie in dem Clemensbrief findet sich aber auch für die Gemeindevorsteher die allgemeine Bezeichnung der *προηγούμενει*. Sie werden ermahnt ihren Weg nach der Gerechtigkeit zu richten (Vis. II, 2, 6), der Sünde sich zu enthalten, ihre Herzen zu reinigen, damit sie Barmherzigkeit vor Gott erwerben. Sie sollen zusehen, dass ihre Zwistigkeiten sie nicht in das Verderben führen, sie sollen vielmehr Friede unter einander halten (Vis. III, 9, 7—10).

In dieser eben angeführten Stelle werden nicht nur an die Vorsteher der Kirche (die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας*) die Ermahnungen gerichtet, sondern auch an diejenigen, die die ersten Sitze einnehmen, die *πρωτοκαθετρίται*. Die letztern werden von den erstern bestimmt unterschieden,[2] sie sind deshalb nicht, wie meist angenommen wird, die Vorsteher, die die ersten Sitze einnehmen oder nach den ersten

---

1) An derselben Stelle (Vis. II, 4, 3) erhält Hermas den Auftrag eine Abschrift des Buches dem Clemens und eine andere der Grapte zu übergeben. Clemens soll dieselbe an auswärtige Städte versenden, denn dies sei ihm aufgetragen, Grapte aber habe die Sorge für die Witwen und Waisen. Man hat die verschiedensten Versuche gemacht den hiergenannten Clemens mit dem in den Verzeichnissen der römischen Bischöfe genannten Clemens, dem der sog. Clemensbrief zugeschrieben ward, oder mit dem in dem Briefe an die Philipper (4, 3) erwähnten Clemens in Verbindung zu bringen. Alle diese Versuche müssen willkührliche Vermuthungen bleiben, da der Name Clemens ein sehr gewöhnlicher war und der Verfasser keinen Anhalt zur Bestimmung der Persönlichkeit gibt. Auch ob Clemens das Amt hatte, im Namen der römischen Gemeinde den andern Gemeinden zu schreiben, oder ob ihm nur der Auftrag ertheilt ward, in diesem einen Falle das Buch zu versenden, muss dahin gestellt bleiben, der Text lässt beides zu. Das Amt eines *γραμματεύς* findet sich bei den griechischen Cultvereinen sehr häufig, niemals aber bei den christlichen Gemeinden. Jedenfalls ist es unrichtig in Clemens einen Presbyter zu erblicken, da diese ausdrücklich von ihm unterschieden werden, oder aber Clemens eine bischöfliche Stellung im Gegensatz zu den Presbytern zuzuschreiben, da der Auftrag, der ihm hier ertheilt ist, ein Buch nach auswärts zu versenden, doch auf eine herrschende Stellung nicht schliessen lässt. Vgl. Harnack in Patr. Ap. Opera III, 26 uff. und Lightfoot, Epistle to the Philipp. p. 168 uf.

2) Vis. III, 9, 7: *νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθετρίταις.*

Sitzen streben. Aber auch die Ansicht ist nicht richtig, dass unter ihnen die Presbyter zu verstehen seien, während mit *προηγούμενοι* die von diesen verschiednen Episcopen bezeichnet würden.[1] Denn die Presbyter werden in Vis. II, 4, 3 mit dem den Worten *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* ganz entsprechenden Ausdruck *προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet. Die *πρωτοκαθεδρίται* gehören überhaupt nicht zu dem Gemeindevorstand,[2] sie sind die angesehenen und einflussreichen Glieder der Gemeinde, die in den Gemeindeversammlungen die ersten Plätze einnehmen. Ebenso wie in der Synagoge den angesehensten Gemeindegliedern die ersten Plätze eingeräumt wurden[3] und wie es in den griechischen Städten und Genossenschaften zu den gewöhnlichsten Ehrenauszeichnungen gehörte, dass einem verdienten Bürger oder Mitglied in den Festversammlungen ein besonderer Sitz, eine *προεδρία*, zuerkannt wurde,[4] so nahmen auch in den christlichen Gemeindeversammlungen die angesehensten Mitglieder die ersten Plätze ein (Brief des Jacobus 2, 2. 3). So erklärt es Hermas auch als ein Zeichen des falschen Propheten, dass er nach einer *πρωτοκαθεδρία* strebt (Mand. IX, 12), während der wahre Prophet demüthig ist und hinter allen andern zurücksteht (Mand. IX, 8). Und an einer andern Stelle tadelt er diejenigen, die zwar treu im Glauben und rechtschaffen sind, aber unter einander um die ersten Sitze (*περὶ πρωτείων*) und um äussere Ehre (*περὶ δόξης τινός*) streiten. (Simil. VIII, 7, 4). Hier ist mit keinem Worte von Presbytern oder Episcopen die Rede. Auch die Propheten sind nicht Inhaber eines Amtes, sondern sie üben die Prophetie in freier Thätigkeit.[5] Denn

1) So Weizsäcker S. 639, der in dem Hermasbuch denselben Thatbestand in Bezug auf die Gemeindeordnung findet, wie in dem Clemensbrief (siehe oben S. 85).

2) Nur die *προηγούμενοι* haben den Zusatz *τῆς ἐκκλησίας*.

3) Die Pharisäer und Schriftgelehrten, welchen der Herr vorwirft, dass sie die ersten Plätze in den Synagogen lieben (Matth. 23, 6; Marc. 12, 39; Luc. 11, 43; 20, 46), sind weder Priester noch Mitglieder des Synedriums. Vgl. auch Schürer II, 375 uf.

4) Auch jüdische Gemeinden der Diaspora haben verdienstvollen Mitgliedern diese Ehrenauszeichnung durch ausdrücklichen Beschluss zuerkannt, so die Juden zu Phocaea in Lydien. S. die oben S. 15 Note 2 angeführte Inschrift.

5) Das ergibt sich unzweideutig aus der Schilderung des wahren Propheten in Mand. XI, 8—10. Auch der falsche Prophet ist nicht unter den Presbytern oder Episcopen zu suchen. Er übt seine schändliche Thätigkeit in geheimen Conventikeln aus (Mand. XI, 13). Wenn er aber in die Gemeindeversammlung kommt, dann wird er als falscher Prophet erkannt (XI, 14).

noch gab es neben den Episcopen und Diaconen Lehrer und Propheten, die wie in dem ersten Jahrhundert, ohne ein Amt zu bekleiden, das Wort Gottes in prophetischer Rede und in Lehre verkündeten.[1] Die grosse religiöse Bewegung, die in dem zweiten Jahrhundert die griechisch-römische Welt ergriffen hatte, übte auch auf die junge christliche Kirche ihren Einfluss aus. Die Kirche musste den Kampf mit der Gnosis durchkämpfen, die theils an die griechischen Mysterien, theils an die syrischen und aegyptischen Culte anknüpfend das Christenthum in eine phantastische Naturreligion umzugestalten sich bemühte. Wie die noch bestehende Freiheit der Prophetie und Lehre den Anhängern der gnostischen Lehren die Möglichkeit gab, in den Gemeinden als Lehrer aufzutreten, so musste die Erregung, in welche durch die Gnosis die Christenheit versetzt wurde, auch ihre Gegner dazu treiben, mit denselben Waffen ihnen entgegenzutreten. Von dieser auch in der römischen Gemeinde wieder erwachten prophetischen Begeisterung gibt uns die Schrift des Hermas ein bedeutungsvolles Zeugniss. Aber sie zeigt uns auch, wie durch die Lehrstreitigkeiten und den Kampf um die Herrschaft in der Gemeinde Spaltungen und Zwietracht hervorgerufen wurden. Ist der Schreiber des sog. Clemensbriefes ganz erfüllt von dem Bewusstsein, dass die römische Gemeinde im Gegensatz zu der von Corinth in Eintracht und Friede unter den von ihr nach der Anordnung der Apostel bestellten Episcopen lebt, so zeigt der Hirt des Hermas ein ganz anderes Bild. Hader und Zwietracht erfüllen die Gemeinde, immer und immer wieder wird zum Frieden ermahnt und wie den Friedfertigen das Leben in dem Herrn, so wird den Streitenden der ewige Tod verkündet. In düstern Farben schildert Hermas den sittlichen Verfall der Gemeinde und bis in die Kreise der Gemeindevorsteher und der Diaconen ist derselbe gedrungen. Schon erwähnt wurden die Diaconen (s. oben S. 94), die das Vermögen der Witwen und Waisen an sich bringen. Die Vorsteher müssen ermahnt werden, ihren Weg nach der Gerechtigkeit zu richten (Vis. II, 2, 6), ihnen wird vorgeworfen, dass sie Bosheit und Gift im Herzen behalten und ihre Herzen nicht reinigen und ihre Gedanken

1) Propheten werden erwähnt ausser Mand. XI, 7—16 in Simil. IX, 15, 4; Lehrer und zwar *ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι* Vis. III, 5, 1; *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι* in Sim. IX, 15, 4; IX, 16, 4; IX, 25, 2. Wahre Lehrer allein Mand. IV, 3, 1; falsche Lehrer, *διδάσκαλοι πονηρίας*, Sim. IX, 19, 2.

nicht der Eintracht zuwenden wollen. „Achtet deshalb, ruft die in der Gestalt einer alten Frau erscheinende Kirche den Gemeindevorständen und den angesehnen Männern der Gemeinde zu, achtet deshalb wohl darauf, dass diese Streitigkeiten Euch nicht um das ewige Leben bringen, denn wie könnet Ihr die Glieder der auserwählten Gemeinde Gottes in Zucht halten,[1] wenn Ihr selbst keine Zucht habt?“ (Vis. III, 9, 7—10). Ob Hermas die Zustände in der Gemeinde nicht allzuschwarz geschildert hat, muss dahin gestellt bleiben. Dass zu seiner Zeit die Bande der Ordnung und der christlichen Zucht sich unter den Christen Roms zu lösen begannen, wird nach seinen Schilderungen nicht zu bezweifeln sein. Aber Abhilfe erblickt er nicht in einer Aenderung der Gemeindeverfassung, keine Andeutung die darauf hinzielte, ist in seinem Buche zu finden, so wenig wie er Bestrebungen, die etwa auf Einführung des monarchischen Episcopats gerichtet gewesen wären, an irgend einer Stelle bekämpft.[2] Indes kurze Zeit nach der Abfassung des Hirten durch Hermas hat sich in Rom die Aenderung der Gemeindeverfassung vollzogen, durch welche an Stelle des collegialen Gemeindevorstandes, der Episcopen oder Presbyter, der eine Bischof trat und das Collegium der Presbyter an die zweite Stelle herabgedrückt ward. Rom folgte damit nur einer Entwicklung, die sich im Osten schon früher vollzogen hatte und deren ersten Anfängen wir nun nachgehen müssen.

1) Es darf hieraus nicht geschlossen werden, dass die *πρωτοκαθεδρῖται*, an welche sich ebenfalls diese Anrede richtet, mit der Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt betraut gewesen wären. Der Text spricht nur von *παιδεύειν*, ebenso wie in Vis. III, 9, 2 alle Gläubigen aufgefordert werden: „*ἐπισκέπτεσθε ἀλλήλους*.“

2) Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 403, 535 glaubt, dass die Gemeinde in Rom zur Zeit des Hermas eben im Begriffe war, die Entwicklung der Verfassung zur monarchischen Form zu erheben und dass dieser Fortschritt bei einer Partei, welche Hermas repräsentirt, Widerspruch fand. Das Buch gewährt hierfür keinen Anhalt. Wäre das Werk gegen den entstehenden Episcopat gerichtet gewesen, so hätte es sicher nicht in Rom, nachdem der Episcopat begründet war, solches Ansehen gewinnen können, dass es vielfach und zwar gerade in Rom zu den heiligen Schriften gerechnet und noch in der Mitte des 3. Jahrh. von einem Bischof als scriptura divina bezeichnet werden konnte. Tractatus de aleatoribus c. 2 (in Cypriani Opera ed. Hartel III, 93). Harnack hat wahrscheinlich gemacht, dass der Tractat den Bischof Victor von Rom zum Verfasser hat. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur Bd. V, Heft 1 (der Pseudocyprianische Tractat de aleatoribus 1888). Ueber die Autorität des Hirten im 2. u. 3. Jahrh. s. Harnack a. a. O. S. 57 uff.

VII.

Die Christen in Palästina.

Es ist früher (s. oben S. 58 uf.) gezeigt worden, dass nach den Angaben des Apostels Paulus, die in dem Brief an die Galater uns erhalten sind, in dem sechsten Jahrzehnt unserer Zeitrechnung die Christen zu Jerusalem sich noch nicht von der politischen und religiösen Gemeinschaft mit den Juden getrennt und noch keine eigne Gemeindeorganisation gebildet hatten. Sie folgten der Leitung der Apostel und einiger anderer angesehener Männer und nach dem Weggang des Apostels Petrus war es Jacobus, der Bruder des Herrn, der einen massgebenden Einfluss ausübte. Die Nachricht der Apostelgeschichte, dass damals schon die Christen in Jerusalem eine Gemeinde mit einem besonderen Vorstand von Presbytern gebildet haben, musste als in Widerspruch mit dem Galaterbrief verworfen werden. Weitere Mittheilungen über die Schicksale der Christen in Jerusalem sind uns in den Fragmenten des Hegesippus aufbewahrt, die Eusebius in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat. Hegesippus lebte in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Aus dem Orient stammend war er der hebräischen und syrischen Sprache kundig[1] und schöpfte seine Nachrichten aus jüdischen Schriften wie aus mündlicher Überlieferung der Juden[2]. Für die nähere Bestimmung seiner Lebenszeit haben wir drei sichere Zeitangaben. Er muss vor dem Jahre 132 geboren sein — denn er erwähnt, dass zu seinen Lebzeiten Hadrian nach dem Tode des Antinous (132) zu dessen Ehren Kampfspiele eingeführt habe (Euseb. IV, 8, 2). Er ist vor dem Amtsantritt des

1) Eusebius Hist. eccl. IV, 22, 8. 9. Eusebius hat seine Kentniss der hebräischen und syrischen Sprache als Beweis angeführt, dass er ein geborner Jude gewesen sei (*ἐμφαίνων ἐς Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι*). Ob dies richtig ist, mufs dahin gestellt bleiben.

2) Euseb. l. c.: *ἄλλα ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παράδοσεως μνημονεύει.*

römischen Bischofs Anicetus nach Rom gekommen (Euseb. IV, 22, 3) — also vor dem Jahre 155, da, wie oben (S. 93) gezeigt, Polycarp von Smyrna, der in Rom mit Anicetus verhandelte, im Jahre 155 den Märtyrertod erlitten hat. Endlich hat er noch zur Zeit des Bischofs Eleutherus von Rom gelebt, da er dessen noch in seinem Werke erwähnte (Euseb. IV, 22. 3). Die Amtszeit des Eleutherus lässt sich aber mit einiger Genauigkeit bestimmen. Während der Verfolgung der Christen in Lyon und Vienne sandten dieselben den Irenaeus mit einem Schreiben an Eleutherus. Da nach einer ziemlich zuverlässigen Angabe des Eusebius diese Verfolgung im Jahre 177 ausbrach (Euseb. V, 1), so muss damals Eleutherus schon Bischof gewesen sein.[1] Ferner wissen wir, dafs der Nachfolger des Eleutherus, Victor, im Jahre 192 schon auf dem bischöflichen Stuhle von Rom sass.[2] Da nach den alten Verzeichnissen der römischen Bischöfe die Amtszeit des Eleutherus 15 Jahre betragen haben soll, so wird die Amtszeit des Eleutherus mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Jahre 174—189 angesetzt.[3] Ob Hegesippus noch unter Eleutherus oder nach ihm gestorben ist, lässt sich nicht angeben.[4] Da aber Hegesippus, als er nach Rom kam, überall auf seiner Reise mit den Bischöfen der christlichen Gemeinden in näherm Verkehr gestanden hatte (Euseb. III, 16; IV, 22, 1—3), so lässt sich mit einiger Sicherheit annehmen, dass er um das Jahr 150 schon ein reifer Mann war und er wohl kaum nach dem Jahre 120 geboren sein kann. Jedenfalls geht daraus hervor, dass er nicht bloss seine Kindheit im Orient verlebte und dass er in der Lage war, glaubwürdige Kunde einzuziehen. Seine Schrift galt jedenfalls zur Zeit des Eusebius als die zuverlässigste Quelle für die Geschichte der nachapostolischen Zeit und Eusebius hat mehrfach seine Glaubwürdigkeit in den anerkennendsten Worten hervorgehoben.[5] Dass er selbst nicht ohne kritischen Sinn war, geht daraus hervor, dass er

---

1) Vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 184 uf.

2) Siehe den Nachweis auf Grund der Nachrichten der sog. Philosophumena des Hippolytus IX, 12 bei Lipsius S. 172.

3) Lipsius S. 186.

4) Die Nachricht einer ganz späten Quelle, des Chronic. paschale p. 490 (ed. Bonn.) aus dem 7. Jahrh., dass Hegesippus unter Commodus den Märtyrertod erlitten habe, entzieht sich jeder Prüfung.

5) Euseb. Hist. eccl. II, 23, 3: *ἀκριβέστατα ὁ Ἡγησίππος . . . λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον*; IV, 8, 2: *τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγ-*

dem Ursprung einzelner apocryphischer Schriften nachforschte und nachwies, dass sie zu seinen Lebzeiten von Häretikern abgefasst worden sind (IV, 22, 9).

Trotzdem ist seine Glaubwürdigkeit in neuerer Zeit in sehr entschiedener Weise bestritten worden.[1] Jedoch nicht ganz mit Recht, wenn auch in einzelnen Ausführungen die Erzählung des Hegesippus ausgeschmückt sein sollte. Hegesippus berichtete in dem fünften Buch seiner Denkwürdigkeiten (*ὑπομνήματα*), dass nach dem Tode Jesu Jacobus, der Bruder des Herrn, mit den Aposteln die Leitung der Kirche übernommen habe. Ihm sei der Beiname des Gerechten gegeben worden wegen der streng ascetischen Lebensweise, die er geführt habe, wegen der „Ueberfülle seiner Gerechtigkeit." „Wein und andere aus Traubensaft bereitete Getränke (Sikera) trank er nicht, er ass kein Lebendiges. Auf sein Haupt kam kein Scheermesser, er salbte sich nicht mit Oel und brauchte kein Badehaus. Ihm allein war gestattet in das Heiligthum einzugehen. Er trug auch kein wollenes Zeug, sondern leinene Gewänder. Allein betrat er den Tempel, da fand man ihn auf den Knien liegen und Vergebung für das Volk erflehen, bis seine Kniee von dem steten Beugen, Beten und Bitten schwielig geworden waren, wie die eines Kamels."

ματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος; IV, 22, 1: *τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν.*

1) Am entschiedensten von Weizsäcker in Herzog, Realencyclopädie (2. Aufl.) Bd. 5, 699: „Was er über Jacobus und die Kirche in Palästina berichtet, zeigt, wie hier bereits alle wirkliche geschichtliche Erinnerung verloren ist und jede klare Vorstellung über die älteren Verhältnisse fehlt." Siehe aber auch Holtzmann, Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie (1878) Bd. 21, 291 uff., ebenda (1880) Bd. 23, 198 uff. Lipsius, Apocryph. Apostelgeschichten II, 2 S. 240 uff. Auf die vielfach erörterte Streitfrage, ob Hegesippus ein Judenchrist und Gegner des Apostels Paulus gewesen sei oder nicht, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Aus dem aus dem Zusammenhang gerissenen Fragment, das uns aus der Schrift des Monophysiten Stephanus Gobarus in Photii Biblioth. p. 288 erhalten ist, werden kaum weitgehende Schlüsse auf die Stellung des Hegesippus gezogen werden dürfen. Vgl. übrigens Hilgenfeld in der Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie Bd. 19, 177 uff.; Bd. 21, 298 uff. Derselbe, Judenthum und Christenthum (1886) S. 40 uff. Zahn in der Zeitschrift für Kirchengeschichte II, 288 uff.; Nösgen ebenda Bd. VIII, 193 uff.; Holtzmann a. a. O.; Weizsäcker a. a. O.; Milligan in Dictionary of Christian Biography II, 875; Dannreuther, Du témoignage d'Hegésippe sur l'église chrét. aux deux premiers siècles (1878); Renan, Hist. des origines du christianisme VII, 72.

(Euseb. Hist. eccl. II, 23, 4—6). Wir wissen aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Galater, wie aus der Apostelgeschichte, dass Jacobus und die unter seiner Führung stehenden Christen in Jerusalem die strenge Beobachtung des jüdischen Gesetzes auch als Pflicht der Christen verlangten. Die Apostelgeschichte erwähnt aber auch, dass Jacobus selbst sich hiermit nicht begnügte, sondern die Uebernahme von besonderen Gelübden, des sog. Nasiräats, beförderte. (21, 23 uff.). Man hat richtig erkannt, dass in der Schilderung des Hegesippus Jacobus als ein Nasiräer erscheint, der das Nasiräergelübde auf Lebenszeit übernommen hatte. Dasselbe bestand darin, keinen Wein und kein aus Traubensaft bereitetes Getränk zu trinken und das Haupthaar nicht zu scheeren. In der weitern Erzählung aber, dass Jacobus sich auch des Fleisches enthalten, Salböl nicht gebraucht und die Badehäuser nicht besucht habe, glaubte man Züge aus der Lebensweise der Essener zu erkennen und verwarf deshalb die Mittheilung des Hegesippus als eine essäisch-ebionitische Schilderung, die in sich widersprechende Züge enthalte. Indes hat sich Hegesippus eines solchen Widerspruchs nicht schuldig gemacht. Dass sich die Essener des Weins und des Fleisches enthalten hätten, ist nicht bekannt.[1] Wohl aber wurden von frommen Juden ausser dem Nasiräergelübde nicht selten noch andere Gelübde, wie z. B. das sich des Fleisches zu enthalten, übernommen.[2] Wenn auch nach Hegesippus Jacobus gleich den Essenern Salböl nicht gebrauchte, so macht dieser eine Zug das Bild, das Hegesippus entwirft, noch nicht unglaubwürdig, da derselbe dem Essenerthum nicht entnommen zu sein braucht.[3] Wenn Hegesippus aber erzählt, dass es Jacobus gestattet war den Tempel zu betreten, so ist darunter selbstverständlich nicht das Allerheiligste zu verstehen, sondern der Priestervorhof, wo die Opfer dargebracht wurden und welchen gewöhnliche Israeliten nur zum Zwecke des Opferns betreten durften.[4] Es ist also in dem

---

1) S. Schürer II, 478.

2) Nach der Zerstörung Jerusalems übernahmen zahlreiche Pharisäer das Gelübde sich des Fleisches zu enthalten. Hamburger, Realencyclopädie II, 1305.

3) Nach dem Talmud Jerusch. Berakhoth c. 8, 8 durfte der Schriftgelehrte nicht gesalbt auf der Strasse sich zeigen, (Schwab I, 145). — In Nedarim, c. 6, 9 (Schwab VIII, 205) wird eines besondern Gelübdes, sich des Oeles zu enthalten, Erwähnung gethan.

4) Schürer II, 232.

Bericht des Hegesippus über die Lebensweise des Jacobus nichts enthalten, wodurch die Glaubwürdigkeit Hegesipps in Frage gestellt würde.

Auch der Bericht des Hegesippus über den Märtyrertod des Jacobus steht nicht in Widerspruch mit der Erzählung, die Josephus in den Jüdischen Alterthümern (XX, 9, 1) hiervon giebt. In Judäa trieben die Dinge seit dem Tode des Königs Agrippa im Jahre 44 dem Kriege zu. Unter Führung der Hohenpriester gewann die Partei der fanatischen Patrioten mehr und mehr die Oberhand. „Auf den Gassen der Städte predigten die Patrioten laut den Krieg und zu keiner Zeit ist das Hohenpriesterregiment so gewaltthätig und nichtswürdig geführt worden wie in der von Agrippas Tod bis zum Ausbruch des Krieges“ (44—66).[1] Seitdem Judäa eine römische Provinz geworden war (im Jahre 6 n. Chr.), bedurften die von dem grossen Synedrium erkannten Todesurtheile zu ihrer Vollstreckung der Genehmigung des Statthalters.[2] Im Jahre 62 aber nach dem Tode des Procurators Festus und vor der Ankunft seines Nachfolgers Albinus wurde, wie Josephus erzählt, Jacobus, der Bruder Jesu, des sogenannten Christus, als Gesetzesübertreter vor dem Synedrium angeklagt, zum Tode verurtheilt und der fanatische Hohepriester Ananos, der später zu den Führern des Aufstands gehörte, liess an ihm sofort die gesetzliche Todesstrafe, die Steinigung, vollstrecken.[3]

Hegesippus (bei Eusebius IV, 22) lässt allerdings das gerichtliche Verfahren, das aber auch nach Josephus in tumultuarischer und rechtswidriger Weise stattgefunden hat, unerwähnt. Er erzählt vielmehr, Pharisäer und Schriftgelehrte hätten, da die Zahl der Christen immer mehr anwuchs, Jacobus veranlasst, einen erhöhten Raum des Tempels[4] zu besteigen, damit er von dort aus dem

---

1) Mommsen, Römische Geschichte V, 526 uf.

2) Schürer II², 160 uf.; Mommsen V, 512.

3) Ein Grund, die auf Jacobus bezüglichen Worte des Josephus für unächt und eingeschoben zu erklären, liegt nicht vor, „da die Bezeichnung des Jacobus als Bruder Jesu, des sogenannten Christus (*τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*), keinen eignen Glauben des Josephus ausspricht und die Ausscheidung der auf Jacobus bezüglichen Worte kaum möglich wäre, ohne der ganzen Erzählung die Pointe zu rauben.“ Lipsius, Apocryph. Apostelgeschichten II, 2, S. 242.

4) *ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ.* Man will hierin eine Reminiscenz an die Versuchungsgeschichte in Matth. 4, 5 erblicken (hier heisst es *πτερύγιον*

in dem Tempelvorhof versammelten Volke verkünde, welches die Thüre Jesu sei. Darauf habe Jacobus ihnen mit lauter Stimme geantwortet: „Was fragt Ihr mich nach Jesu, dem Menschensohn? Er sitzet im Himmel zur Rechten der Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels.“ Durch dies Zeugniss des Jacobus wurden Viele in dem Glauben gefestigt. Die Schriftgelehrten und Pharisäer aber erstiegen das Gemach und stürzten Jacobus herunter. Indes tödtete der Sturz den Jacobus nicht, er kniet nieder und bittet Gott ihnen zu verzeihen, da sie nicht wissen, was sie thun. Da beginnen sie ihn zu steinigen und einer von ihnen, ein Walker, ergreift sein Walkholz und tödtet den Gerechten durch einen Schlag auf den Kopf. Jacobus ward an demselben Orte, wo er den Tod fand, begraben und an diesem Platze in der Nähe des Tempels ward eine Säule errichtet, die noch zur Zeit des Hegesippus stand.

Man hat insbesondere drei Bedenken erhoben, um die Erzählung des Hegesippus als sagenhafte Ausschmückung zu erweisen.[1] Zunächst sei es unwahrscheinlich, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer die arge Thorheit begangen hätten, das anerkannte Haupt der Christengemeinde zum öffentlichen Zeugniss wider Jesu Messianität aufzufordern. Aber die Erzählung des Hegesippus ergibt klar, dass dies nur geschehen ist, um die eigne Aussage des Jacobus gegen ihn verwerthen zu können.

Sodann nimmt man vor allem Anstoss an dem dreifachen Versuch, den Jacobus zu tödten, dem Sturz von der Höhe, der Steini-

---

τοῦ ἱεροῦ), aber ohne Grund. Auch ist die landläufige Uebersetzung des Wortes πτερύγιον mit Dachfirst oder Zinne des Tempels dem Sinne des Wortes nicht entsprechend, wenn es auch schon in alten lateinischen Uebersetzungen mit pinnaculum wiedergegeben wird. Nach Hesychius (ed. Schmidt IV, 232) und Suidas (p. 1432) ist πτερύγιον (eigentlich der Flügel) gleichbedeutend mit φάρσός, τρύφος, κλάσμα, also Theilgebäude oder Nebengebäude. Das Gebäude aber, in welchem das grosse Synedrium tagte, befand sich nach den Untersuchungen Schürers (Theolog. Studien und Kritiken 1878 S. 608 uff.; Wörterbuch der biblischen Alterthümer II, 1598; Geschichte des jüdischen Volks II, 163 uff.) wahrscheinlich auf dem Tempelberge an dessen westlicher Grenze. Nach der Mischna soll es sich dagegen im innern Vorhof des Tempels befunden haben. Sehr wohl kann das Gebäude in dem einen wie dem andern Fall als πτερύγιον bezeichnet worden sein.

1) Siehe Lipsius a. a. O. S. 242 uff.; Holtzmann, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie Bd. 23 S. 202 uff. und die an beiden Orten angeführte weitere Literatur.

gung und dem Schädeleinschlagen mit dem Walkerholz. Die drei nach einander dem Jacobus zugedachten Todesarten sollen bereits auf eine Weiterbildung, beziehungsweise Combination verschiedener älterer Sagen hindeuten. Es ist aber erwiesen, dass bei Vollstreckung der Todesstrafe durch Steinigung der Verurtheilte zuerst durch die Ankläger, die nach jüdischem Rechte zugleich Zeugen sein mussten, von einer Höhe herabgestürzt und erst, wenn er dann noch lebte, gesteinigt wurde.[1] Dass aber bei einer Steinigung ein in der aufgeregten Volksmasse befindlicher Walker auch von seinem Walkholz Gebrauch machte, kann doch nicht weiter auffallen. Dieser Zug trägt einen so individuellen Charakter, dass eine Erfindung desselben schwer begreiflich wäre.

Was endlich das dritte Bedenken anbetrifft, dass der Tempel sicher nicht der Platz gewesen sei, solche Executionen vorzunehmen, so wird übersehen, dass die Steinigung nicht in dem Tempel, sondern in der Nähe des Tempels (*παρὰ τῷ ναῷ*) nach dem Bericht des Hegesippus stattgefunden hat. Nach der Mischna (Sanhedrin c. 6 § 2) soll zwar die Steinigung ausserhalb des Ortes des Gerichtes stattfinden. Nach der Gemara des Jerusalemischen Talmuds aber bezieht sich dies nur auf eine von Heiden bewohnte Stadt. Der Gotteslästerer soll in einer jüdischen Stadt an dem Orte selbst gesteinigt werden, wo er das Verbrechen begangen hat.[2] Die Erzählung des Hegesippus wird hierdurch also in vollem Masse bestätigt.[3] Ist die Glaubwürdigkeit des Hegesippus aber in diesen Punkten, wo seine Angaben einiger Massen geprüft werden können,

---

1) Soviel ich sehe, hat zuerst Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III, 59 uf. darauf aufmerksam gemacht. Siehe Mischna Sanhedrin c. 6, § 4 (ed. Surenhusen IV, 235). Vgl. auch Lipsius a. a. O. S. 243.

2) Kethuboth c. 4 § 3 (nach der Uebersetzung von Schwab VIII, 56): Rabbi Jose (erste Hälfte des zweiten Jahrh. s. Hamburger II, 493 uff.) sagt: An der Thüre, wo das Verbrechen begangen worden ift, wo der Verbrecher gefunden worden ist oder wo er verurtheilt worden ist, soll er auch gesteinigt werden. Vgl. auch Sanhedrin c. 6 § 2 (Schwab X, 277).

3) Auch darin hat man einen Grund gegen die Zuverlässigkeit des Hegesippus zu finden geglaubt, dass derselbe seine Erzählung mit Worten schliesst: „Bald darauf (*εὐθύς*) belagerte Vespasian die Stadt", während doch die Belagerung erst 6 Jahre später im Jahre 68 ihren Anfang nahm. Dass aber ein Schriftsteller, der hundert Jahre später schreibt, einen Zeitraum von 6 Jahren in dieser Weise bezeichnen kann, unterliegt doch keinem Zweifel. Vgl. auch oben S. 92 Note 3 in Betreff des nuperrime.

mit Grund nicht anzufechten, so müssen wir ihm auch für andere Nachrichten Vertrauen schenken, sofern dieselben nicht aus äussern oder innern Gründen anfechtbar erscheinen.

Der Bericht des Eusebius über die weitern Schicksale der Urgemeinde zu Jerusalem ist zwar nicht aus Hegesippus entnommen — wenigstens führt ihn Eusebius nicht als seine Quelle an — aber er wird durch spätere Nachrichten bestätigt und erscheint glaubwürdig. Darnach sind nach dem Tode des Jacobus und vor dem Ausbruch des Krieges (im Jahre 66) die Christen aus Jerusalem ausgewandert und haben im Ostjordanlande in der zur Provinz Syrien und der Decapolis gehörigen Stadt Pella ihren Wohnsitz genommen.[1] Von dort aus verbreiteten sie sich in dem Ostjordanlande[2], in den bis zum Jahre 101 unter der Herrschaft des Königs Agrippa II. stehenden Landschaften Trachonitis, Auranitis, Batanäa und späterhin durch ganz Cöle Syrien bis nach Beröa. Im Beginn des zweiten Jahrhunderts berichtet Julius Africanus, dass er mit Verwandten des Herrn zusammen gekommen sei, welche von Nazaret und von Cochaba über das umliegende Gebiet sich verbreitet hätten.[3] Cochaba aber war eine Ortschaft in der Basanitis, südwestlich von Damascus, in den Vorhügeln des Hermongebirges.[4]

Die Stellung, welche Jacobus unter den Christen in Jerusalem eingenommen hatte, beruhte nur auf seiner Verwandschaft mit Jesu und auf seinem persönlichen Ansehen. Eine eigentliche Organisation hatten die Christen in Jerusalem nicht, wie dies auch mit dem Bestreben des Jacobus die Christen in der religiösen und politischen Gemeinschaft der Juden festzuhalten in Widerspruch gestanden hätte. Auch nach seinem Tode waren es nur „angesehne Männer“, unter

---

1) Euseb., Hist. eccl. III, 5. Ueber Pella s. Schürer II, 99 uff.; über seine Zugehörigkeit zu Syrien s. de Rhoden, de Palaestina et Arabia provinciis Romanis p. 12 sq. (1885).

2) Bald nach Ausbruch des Krieges ward Pella von den aufständischen Juden überfallen (Joseph. Bell. Jud. II, 18, 1). Dies mag Veranlassung gegeben haben, dass die Christen anderwärts Schutz suchten.

3) Schreiben des Julius Africanus an Aristides bei Euseb., Hist. eccl. I, 7, 16: *οἱ προειρημένοι δεσπόσυνοι καλούμενοι, διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν, ἀπό τε Ναζαρὼν καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες.*

4) S. Euseb., De locis Hebraic. (Onomast. sacra ed. Lagarde p. 301, 112.) Das heutige Dorf Kôkab liegt ungefähr 3 Stunden von Damascus entfernt.

deren Führung die Christen nach dem Ostjordanlande zogen.[1] Die Hinrichtung des Jacobus aber, der Auszug aus Jerusalem, der Aufstand der Juden gegen Rom mussten auch diese Christen, trotzdem sie an dem jüdischen Gesetz und an der Beschneidung festhielten, aus der nationalen und religiösen Gemeinschaft mit dem Judenthum losreissen. Von den jüdischen Behörden verfolgt, waren sie genöthigt, sich selbst eine Organisation zu geben. Wie Hegesippus berichtet, haben damals in Pella oder in dessen Umgebung Alle einstimmig den Symeon wegen seiner Verwandtschaft mit dem Herrn zu ihrem Oberhaupt gewählt. Er war der Sohn des Cleopas, des Bruders des Josephs, also ein Vetter Jesu.[2] Die Gründe, welche die aus Jerusalem geflüchteten Christen hierzu veranlassten, sind uns zwar nicht mitgetheilt, aber sie ergeben sich aus den damaligen Verhältnissen in so einfacher Weise, dass wir sie mit grösster Wahrscheinlichkeit der Lage der Dinge entnehmen können. In Mitten des jüdischen Aufstands, verfolgt von der zur Herrschaft gelangten fanatischen Partei der Zeloten, in einem nur halbcivilisirten Lande als Fremdlinge wohnend und erst feste Niederlassung suchend, bedurften sie einer einheitlichen Leitung. Hatten sie in Jerusalem dem Ansehen des Jacobus sich untergeordnet, so war jetzt eine äussere Organisation erforderlich geworden, die sie nur in der Wahl eines Oberhaupts finden konnten. Wir wissen durch Hegesippus (Euseb. IV, 22), dass die Wahl des Oberhaupts nicht ohne Zwistigkeit verlief. Ein Mann Namens Thebudis, von dem Hegesippus nur berichtet, dass er einer der von ihm erwähnten sieben jüdischen Sekten angehört habe, machte Anspruch auf diese Stellung und hat dann, als er nicht gewählt wurde, aus Zorn hierüber Spaltungen unter den Christen

---

1) Nach Euseb. III, 5 waren es die *δόκιμοι* (vgl. die *δοκοῦντες* in dem Galaterbrief 2, 2. 6. Siehe oben S. 59), welchen eine göttliche Stimme befahl, die Christen in das Ostjordanland zu führen. Die göttliche Stimme (*χρησμόν*) ist die hebräische Bath Kol. S. Weber, System S. 187 uff.

2) Euseb., Hist. eccl. IV, 22. An einem andern Orte erzählt Euseb. (III, 11), dass nach der Eroberung Jerusalems alle damals noch lebenden Apostel von überall her an einem bestimmten Orte (*ἐπὶ ταὐτό*) zusammengekommen seien und nach gemeinsamer Berathung einstimmig den Symeon gewählt hätten. Eusebius leitet den Bericht ein mit den Worten: *λόγος κατέχει*, ein Ausdruck, der bei Eusebius auf eine glaubwürdige Quelle hindeutet. (Siehe Lightfoot, St. Ignatius I, 58). Aber wir haben es hier offenbar nur mit einer Erweiterung des IV, 22 wörtlich angeführten Berichts des Hegesippus zu thun.

hervorzurufen gesucht. Entscheidend aber war bei der Wahl des Symeon seine Verwandschaft mit dem Herrn.[1] Während dem Jacobus von Hegesippus ein Amtstitel nicht gegeben wird, eben weil er kein Amt innehatte, sondern nur thatsächlich die Christen sich seinem Einfluss unterordneten, ist Symeon der erste, der als Episcopus von ihm bezeichnet wird.[2] Ob damals schon dem Symeon der Titel Episcopus beigelegt wurde, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit entscheiden. Doch muss darauf hingewiesen werden, dass gerade in den Gegenden, in welchen damals die Christen aus Jerusalem eine neue Heimath suchten und das Amt eines Bischofs als des durch Wahl bestellten Oberhaupts einer christlichen Gemeinschaft entstanden ist, im zweiten und dritten Jahrhundert der Titel Episcopus als eine gewöhnliche Amtsbezeichnung städtischer Beamten erscheint. Aus keiner Gegend der griechisch-römischen Welt ist Episcopus als Amtstitel durch so zahlreiche Inschriften bezeugt, als aus dem Ostjordanland und den angrenzenden Gebieten des innern Syriens.[3]

Leider sind es nur noch wenige Mittheilungen, die Eusebius aus dem Werke des Hegesippus uns überliefert hat. Wir erfahren, dass Symeon in hohem Alter[4] unter Trajan von häretischen Juden-

---

1) Hegesippus IV, 22 fügt hinzu: „Ebendeshalb (*διὰ τοῦτο*, d. h. wegen der Verwandtschaft des Symeon mit dem Herrn) nannten sie die Kirche eine Jungfrau, denn noch war sie nicht durch thörichte Reden verwüstet. Theobudis aber begann sie heimlich zu unterwühlen (*ὑποφθείρειν*)." Man hat darin einen Widerspruch mit den Angaben Hegesippus in Euseb. III, 32 finden wollen (s. Weizsäcker, Realencyclopädie S. 699). Beide Stellen stimmen aber vollständig mit einander überein.

2) Euseb. IV, 22 in wörtlicher Anführung der Worte Hegesippus: *„Συμεὼν ὁ τοῦ Κλοπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον"*. Mit den letzten Worten wird nicht etwa Symeon als der zweite Bischof bezeichnet, wie Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats in der Kirche (1879) S. 8 uf., 22 meint, sondern als der zweite Verwandte des Herrn, da Hegesippus unter Annahme der vaterlosen Erzeugung Jesu den Jacobus nicht als dessen rechten Bruder gelten lässt. Vgl. Holtzmann, Zeitschrift f. wiss. Theologie Bd. 23, S. 214.

3) Siehe oben S. 21 uf.

4) Wenn Hegesippus Euseb. III, 33 angibt, dass er bei seinem Tode 120 Jahre alt gewesen sei, so heisst dies nichts anderes, als dass er ein hohes Alter erreicht hat. Auf Grund der Ueberlieferung, dass Moses 120 Jahre alt geworden sei, wurde diese Zahl bei den Juden sehr häufig zur Bezeichnung eines hohen Alters gebraucht, wie denn von Hillel, von Jochanan ben

christen bei dem römischen Statthalter, dem Consular Tiberius Claudius Atticus, angeklagt und von ihm zum Märtyrertod am Kreuz verurtheilt worden ist (III, 33).[1] Es ergibt sich daraus, dass Symeon seinen Wohnsitz jedenfalls nicht mehr in Pella, das zu der Provinz Syrien gehörte, hatte, sondern in der Provinz Judaea, in dem Lande westlich des Jordan. Eine späte Nachricht meldet, dass nach der Zerstörung Jerusalems Christen wieder dort sich angesiedelt hätten, doch lässt sich dieselbe nicht weiter prüfen.[2]

Hegesippus berichtet weiterhin von dem Schicksal zweier Söhne des Judas, eines Bruders des Herrn, mit Namen Zoker und Jacobus, welche zur Zeit Domitians als wenig bemittelte Bauern ein kleines Landgut gemeinsam bewirthschafteten. Sie standen als Verwandte des Herrn an der Spitze der Christen, welche in ihrem Wohnorte und in dessen Nachbarschaft sich aufhielten.[3] Sie erregten

---

Sakai, von Akiba und andern berichtet wird, dass sie 120 Jahre alt geworden seien. Ueber diesen Sprachgebrauch siehe Hamburger, II, 464, Note 4.

1) Eine Zeitbestimmung gibt Hegesippus nicht. Eusebius aber sowie Hieronymus setzen in ihren chronologischen Werken den Märtyrertod des Symeon zu dem Jahre 107 (Schöne, Euseb. Chron. II, 169 sq.). Atticus wird als Statthalter der Provinz Judaea (erst seit Hadrian führte sie den Namen Syria Palaestina) sonst nicht erwähnt. Wohl aber wissen wir, dass Atticus zweimal Consul war, wenn auch die Jahre seines Consulats nicht bekannt sind. Es steht aber nichts im Wege anzunehmen, dass Atticus vor seiner Statthalterschaft in Judäa zum ersten Male das Consulat bekleidet hat. Da sich ferner aus Plinius (Ep. 7, 22) ergibt, dass im Jahre 109 Q. Pompejus Falco Statthalter von Judäa war, so liegt kein Grund vor, die Nachricht des Hegesipp in Zweifel zu ziehen oder die Bezeichnung des Atticus als Consular (*ὑπατικός*) zu bemängeln. Vgl. Borghesi, Oeuvres compl. V, 534; Waddington, Fastes des Provinces Asiatiques in Lebas.-Wadd. III, 720; Dittenberger in Hermes XIII, 75 uff.

2) Epiphanius, De mensuris et ponderibus c. 15: *ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλήμ.*

3) Euseb. III, 20: *„ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησίων, ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ Κυρίου“.* III, 33: *„προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου.“* Trotz des verschiedenen Wortlauts scheinen die beiden Citate des Eusebius doch nur einer Stelle des Hegesippus entnommen zu sein. Natürlich kann Hegesippus nicht gesagt haben, dass die beiden Bauern aus Palästina der gesammten Christenheit vorgestanden hätten, sondern nur, dass sie Vorstände der Christengemeinde ihres Wohnorts und der umliegenden Ortschaften gewesen seien. Die Christen dieses Bezirks bildeten die *πάσα ἐκκλησία*, die *ἐκκλησίαι*, denen sie vorstanden. Die Namen der beiden Söhne Judas sind uns überliefert in einem Fragment aus

dadurch und durch ihre Verwandtschaft mit dem Herrn den Verdacht der römischen Behörden, dass sie der Partei der Zeloten angehörten, die auch nach der Zerstörung Jerusalems die Unzufriedenheit der Juden schürten und einen neuen Aufstand vorbereiteten. Domitian zog das Strafverfahren gegen sie vor das Kaisergericht und liess sie nach Rom verbringen. In der Verhandlung überzeugte er sich von ihrer Ungefährlichkeit und gab sie frei. Auch sie sollen bis in die Zeiten Trajans gelebt haben.

Die Erzählung des Hegesipp darf in allen wesentlichen Punkten als zuverlässig angesehen werden. Wenn Hegesipp berichtet, Domitian habe sie gefragt, ob sie aus dem Geschlechte Davids seien, so tritt darin die Befürchtung zu Tage, dass die messianischen Hoffnungen der Juden zu neuen Aufständen führen würden. Damit stimmen die jüdischen Ueberlieferungen, welche von einem Edict Domitians erzählen, nach welchem alle Juden ausgerottet werden sollten. Rabban Gamaliel II. und andere Schulhäupter seien darauf nach Rom gereist und hätten den Kaiser zur Zurücknahme des Befehls bewogen.[1] Wenn Hegesipp weiter berichtet, dass die beiden Angeklagten durch einen Evocatus nach Rom verbracht worden seien, so spricht auch dies nur für seine Glaubwürdigkeit. Die Evocati waren ausgediente Soldaten, die vielfach je nach ihrer Vorbildung und Rangstellung zur Ausführung einzelner Amtsgeschäfte oder zur Uebernahme von geeigneten Aemtern verwandt wurden.[2]

Hegesipp, das in den Eclogae ecclesiast. hist. enthalten ist (Anecdota graeca ed. J. Cramer, Oxonii 1839, II, 88).

1) S. insbesondre Grätz, Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judenthums (1851) I, 192 uff. und Derenbourg, Essai p. 334 uff. Beide führen den Nachweis, dass der in den jüdischen Quellen genannte Kaiser Domitian gewesen ist. Zustimmend Renan, Les Évangiles p. 307 sqq. und Hamburger, Realencyclopädie II, 246 uff. Grätz a. a. O. bespricht eingehend die hierher gehörenden Stellen der Midraschim und des Talmud.

2) Nur einzelne Beispiele seien angeführt. In der Zeit Hadrians wird ein evocatus als Feldmesser zur Entscheidung eines Grenzstreits zwischen den Städten Lamia und Hypataea in Achaja Phiotis herbeigezogen. Corp. Inscript. Lat. III, n. 586. Auf Ersuchen des Statthalters der Provinz Mauretania Caesarensis sendet der Legat von Numidien einen evocatus, der als Ingenieur (librator) den Bau einer Wasserleitung auszuführen hatte, C. I. L. VIII, n. 2728 (vgl. Mommsen, Archäologische Zeitung 1871 S. 5 uff.). Ein evocatus, der das Amt eines tabularius (Archivar) bekleidete, C. I. L. VIII, n. 2852. Mehrfach werden evocati erwähnt, die das Amt eines Gerichtsschreibers (ab actis fori) erhielten, C. I. L. IX, n. 5839; 5840; X, n. 3733. Es ist also nicht auffallend,

Ihr völliges Gegenstück findet aber die Erzählung Hegesipps in der Lebensbeschreibung des Apollonios von Thyana. Philostratus berichtet, dass Apollonius wegen hochverrätherischer Aeusserungen bei dem Kaiser Domitian angeklagt worden sei. Der Kaiser habe dem Statthalter von Asien den Befehl ertheilt, Apollonios gefangen zu nehmen und nach Rom überführen zu lassen.[1] Apollonios entzog sich zwar der Ausführung des Befehls, aber er begab sich freiwillig nach Rom und stellte sich dort selbst dem Kaiser. In dem Verhör wusste er indess solchen Eindruck auf den Kaiser zu machen, dass dieser ihn freisprach und entliess.[2]

Irgend welche Angaben über die Organisation der Gemeinde, an deren Spitze die beiden Söhne Judas bis in die Zeiten Trajans gemeinsam standen, oder über das Verhältniss derselben zu Symeon macht Hegesipp nicht. Aber wir ersehen, dass die Verwandtschaft mit dem Herrn den Grund bildete für die leitende Stellung, die ihnen in ihrer Gemeinde zuerkannt wurde, und wir dürfen annehmen, dass sie dem Symeon sich untergeordnet hatten. Auch das ist wahrscheinlich, dass die einzelnen Gemeinden der Christen in Palästina sich nach dem Vorbilde der jüdischen Gemeinden organisirt hatten, wenigstens wird später von den Gemeinden der Ebioniten im Ostjordanlande berichtet, dass sie Presbyter und Archisynagogen bestellten.[3]

In späteren Berichten (nicht von Hegesipp) wird Symeon Bischof von Jerusalem genannt, ebenso wie Jacobus, der Bruder des Herrn.[4] Doch kann hieraus nicht geschlossen werden, dass Symeon seinen Wohnsitz wieder in Jerusalem genommen habe. Auch die

---

wenn hier ein evocatus den Auftrag erhält, Gefangne nach Rom zu geleiten. Gerade dieser individuelle Zug spricht dafür, dass Hegesipp aus guter Quelle geschöpft hat.

1) Ueber das Recht des Kaisers, jeden Criminalprozess vor sein Gericht zu ziehen, s. Mommsen, Römisches Staatsrecht (3. Aufl.) II, 958 uff. Vgl. auch III, 1207, 1214; Karlowa, Römische Rechtsgeschichte I, 498 uff.

2) Philostrat., Vita Apollonii Thyan. VII c. 9; VIII c. 1 uff. Ob Philostratus in Apollonios ein Gegenbild zu Jesus Christus zeichnen wollte und die Erzählung Hegesipps von den beiden Söhnen Judas zu seinen Zwecken benutzte und verarbeitete, kann hier dahingestellt bleiben. Selbst wenn dies der Fall sein sollte — ein Beweis lässt sich dafür nicht erbringen —, so würde dies nur ein Zeugniss für die Glaubwürdigkeit Hegesipps sein.

3) Epiphanius, Haer. XXX c. 2 u. 18.

4) Euseb. II, 23; IV, 5; IV, 22.

Liste der Bischöfe von Jerusalem, die Eusebius (IV, 5) überliefert, kann zur Erkenntniss der Verfassungsverhältnisse der Christen in Palästina nicht verwerthet werden. Eusebius gesteht selbst, dass er die Amtszeit der einzelnen Bischöfe nicht habe ermitteln können. In der Liste sind 13 Namen in die Zeit von 107 bis 135 zusammengedrängt und Eusebius weiss von diesen 13 angeblichen Bischöfen von Jerusalem nichts anderes zu berichten, als dass sie aus der Beschneidung waren. Ob wir es hier mit einer ganz willkührlich gemachten Liste oder mit der Vereinigung mehrerer Listen zu thun haben oder ob in ihr die Namen einzelner Presbyter aufgenommen sind, muss dahin gestellt bleiben. Wir haben kein Mittel, um über willkührliche Vermuthungen hinauszukommen. Einen festen Grund gewinnen wir erst mit der Nachricht des Eusebius, dass nach der Gründung von Aelia Capitolina auf dem Platze, wo ehemals Jerusalem gestanden, im Jahre 136 sich dort eine kleine Zahl von Christen aus dem Heidenthum angesiedelt habe.[1] Die neue Stadt durfte von keinem Juden betreten werden. Damit musste sich auch in Palästina die Scheidung der Judenchristen, welche an dem Gesetz und der Beschneidung festhielten, von der übrigen Christenheit vollziehen. Während in dem grössten Theil von Palästina die aus dem Judenthum stammenden Christen sich nach und nach der katholischen Kirche anschlossen, erhielten sich einzelne Gruppen von Judenchristen in einer Sonderstellung zwischen Judenthum und Christenthum als Nazaräer und Ebioniten in jenen Gegenden des Ostjordanlandes, in welche sich die Christen aus Jerusalem ehemals vor Ausbruch des jüdischen Kriegs zurückgezogen hatten. Dort werden sie noch im vierten Jahrhundert erwähnt. Aber sie blieben dem grossen Gang der Entwicklung des Christenthums fern und vermochten einen Einfluss auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse nicht mehr auszuüben.[2]

---

1) Euseb. IV, 7; V, 15. Wenn Eusebius weiter berichtet, dass der erste Bischof aus den Heidenchristen Marcus geheissen habe und sodann eine Liste von wiederum fünfzehn Namen bis auf den historisch beglaubigten Bischof Narcissus (c. 190) gibt, so zeigt schon diese Gleichheit der Zahlen (fünfzehn Bischöfe aus den Judenchristen, fünfzehn Bischöfe aus den Heidenchristen), dass die Bischofslisten bis auf Narcissus irgend ein Vertrauen nicht verdienen.

2) Vgl. Euseb., De loc. Hebraic. (Onomast. sacra ed. Lagarde p. 301); Epiphan., Haer. XXIX, 7; XXX, 2. Die Nazaräer in Beroea gestatteten dem

Die Nachrichten Hegesipps liefern uns demnach den unverwerflichen Beweis, dass sich zuerst bei den Christen Palästinas in Anknüpfung an die Stellung, die Jacobus in Jerusalem eingenommen hatte, und auf Grund der Verwandtschaft mit dem Herrn die monarchisch-episcopale Form der christlichen Gemeindeverfassung gebildet hat, ohne dass hierfür ein Vorbild in den Gemeindeverfassungen der Juden oder der Griechen oder in der Organisation der griechischen Priesterthümer gesucht werden dürfte.

Dagegen erweisen sich die Spuren, welche auf eine Entstehung des Episcopats durch den Apostel Johannes und nach Kleinasien zurückführen sollen, als irreleitend. Zwar kann mit Recht nicht bezweifelt werden, dass der Apostel Johannes die letzte Zeit seines Lebens in Ephesus zugebracht hat und dort um die Wende des Jahrhunderts gestorben ist. Irenaeus, der in seiner Jugend Freund und Schüler des Polycarp gewesen ist, erzählt uns ausdrücklich, dass Polycarp in engem Verkehr mit dem Apostel Johannes gestanden habe, und aus der Ueberlieferung des Polycarp wusste er, dass der Apostel in Ephesus gelebt hatte.[1] Aber die Nachrichten, welche dem Apostel Johannes eine Thätigkeit in Bezug auf die Organisation des Bischofsamtes zuschreiben, haben eine solche Beglaubigung nicht. Die vielfach angeführte Stelle des Clemens von Alexandrien beruht offenbar auf einer Anlehnung an Stellen der Pastoralbriefe und auf dem damals allgemein verbreiteten Bestreben, die Gründung der einzelnen bischöflichen Gemeinden auf einen Apostel zurückzuführen.[2] Ebenso wenig Vertrauen verdient

---

Hieronymus von einem hebräischen Matthäus-Evangelium eine Abschrift zu nehmen; de viribus illust. c. 3.

1) Irenaeus, Haer. 2, 2; 3, 1; 3, 3. Schreiben des Irenaeus an Florinus (Euseb., Hist. eccl. V, 20) und an den römischen Bischof Victor (Euseb., Hist. eccl. V, 24). In der letztern Stelle ist jede Verwechslung mit einem andern Johannes ausgeschlossen, da es hier ausdrücklich heisst: *μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων.* Dass aber, wie neuerdings vielfach behauptet wird, Irenaeus selbst schon den Apostel Johannes und einen andern Presbyter Johannes nicht mehr auseinandergehalten und beide mit einander verwechselt habe, ist durch nichts begründet. Auch das Zeugniss des Polycrates, des Bischofs von Ephesus, in dem Schreiben an Victor (c. 190), dass der Apostel Johannes in Ephesus begraben liege, ist unverwerflich (Euseb., Hist. eccl. V, 24).

2) Clem. Alexand., Quis Div. Salv. c. 42 (ed. Potter p. 959). Vgl. Tit. 1, 5.

Tertullian, der die Reihenfolge der Bischöfe in Kleinasien auf Johannes zurückführen will und der behauptet, dass nach der Ueberlieferung der Kirche von Smyrna der Apostel den Polycarp zum Bischof eingesetzt habe.[1] Wenn das Fragmentum Murat. angibt, Johannes sei von den andern Schülern des Herrn und Bischöfen aufgefordert worden, das vierte Evangelium zu schreiben, so ist darin überhaupt nichts über die Einsetzung von Bischöfen gesagt; die ganze Stelle kann als geschichtliche Quelle nicht in Betracht kommen.[2] Irenaeus aber hat von einer Einsetzung des Polycarp durch den Apostel Johannes nichts gewusst. Seine Unkenntniss zeigt sich gerade darin, dass er nur berichtet, Polycarp sei „von Aposteln" in Asien in der Gemeinde zu Smyrna zum Bischof bestellt worden.[3] Da das Bestreben des Irenaeus überall darauf gerichtet ist, die apostolische Succession der Bischöfe nachzuweisen, und er gerade darin eine Bürgschaft für ihren Glauben erblickt, so würde er unzweifelhaft die Thätigkeit des Apostels Johannes erwähnt haben, wenn er davon eine Kenntniss gehabt hätte. Wir sind demnach nicht berechtigt, die Entstehung oder die Ausbildung des Episcopats in irgend eine Verbindung mit dem Apostel Johannes zu bringen.

---

1) Advers. Marc. IV, 5; de Praescript. Haeret. c. 32.

2) „Johannes .... exhortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit" (Hesse p. 83).

3) Advers. Haeret. III, 3, 4: *Πολύκαρπος .... ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.* Irenaeus ging davon aus, dass in Ephesus und den andern Städten Kleinasiens der Episcopat schon von dem Apostel Paulus eingeführt worden sei. Haeres. III, 14, 2: „convocatis episcopis et presbyteris qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus."

VIII.

Der Episcopat in den Briefen des Ignatius von Antiochien.

Sind die bisherigen Ausführungen in ihren wesentlichen Punkten richtig, so können wir, trotz des dürftigen Quellenmaterials, das uns zu Gebote steht, doch drei verschiedene Verfassungsformen unterscheiden, welche in den christlichen Gemeinden zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bestanden:

1. In Corinth und Rom und wahrscheinlich in den meisten Gemeinden Griechenlands und Italiens, aber auch in manchen Gemeinden Syriens und Vorderasiens hatte, seit sich die Christen in den einzelnen Städten zu einer äussern Gemeinschaft zusammenschlossen, die Versammlung aller Gemeindeglieder die oberste Gewalt auszuüben. Sie hatte die Mitglieder des Gemeindevorstands wie die andern Gemeindebeamten (die Diaconen) zu wählen, sie hatte aber auch das Recht, dieselben ihrer Aemter zu entsetzen. Der Gemeindevorstand war ein Collegium und hatte die Gemeinde in weltlichen und religiösen Angelegenheiten zu verwalten. Das Recht, als Lehrer und Prophet zur Verkündung des Wortes Gottes aufzutreten, stand noch jedem Mitglied der Gemeinde zu, aber in den gottesdienstlichen Versammlungen hatten gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Glieder des Gemeindevorstands allein die Befugniss, die Versammlung zu leiten und im Namen der Gemeinde die Gebete zu sprechen. Die Glieder des Vorstands hiessen Episcopen, schon aber ward als gleichbedeutend hiermit der Ausdruck Presbyter gebraucht. Zeugnisse für diese Gemeindeordnung und ihre Fortentwicklung sind uns erhalten namentlich in den Briefen des Apostels Paulus, in der Apostellehre, in dem sog. Clemensbrief und dem Hirten des Hermas.

2. Die zweite Verfassungsform war der jüdischen Synagoge entnommen; sie war in Vorderasien vorherrschend, wohl aber auch in Syrien und in manchen Gemeinden des Westens verbreitet. Das

oberste Organ der Gemeinde war nicht die Gemeindeversammlung, sondern das Collegium der Presbyter. Die Bestellung derselben erfolgte unter Auflegung der Hände, durch welche dem Presbyter eine göttliche Gnadengabe zur Führung seines Amtes mitgetheilt ward. Die Presbyter hatten die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten, die Disciplinargewalt auszuüben und das Wort Gottes zu lehren. War das Recht der Lehre auch noch nicht den Gliedern der Gemeinde entzogen, so trat es doch zurück hinter der Lehrthätigkeit der Presbyter, bei deren Bestellung auf die Lehrfähigkeit gesehen werden sollte und die durch deren Ausübung sich einen Anspruch auf besondere Ehre erwarben.

So bezeichneten die Namen Episcopen und Presbyter ursprünglich verschiedene Verfassungsformen. Aber wie diese Verfassungsformen sich mehr und mehr näherten und ihre Unterschiede ausglichen, so wurden auch seit dem Ende des ersten Jahrhunderts die Ausdrücke Episcopen und Presbyter vielfach als gleichbedeutend gebraucht.

Die Apostelgeschichte und insbesondere die Pastoralbriefe enthalten die Quellenzeugnisse für diese an die Synagoge sich anlehnende Verfassungsform.

Ueberall in der Christenheit aber war schon am Beginn des zweiten Jahrhunderts der Glaube verbreitet, dass die Gründung und die Organisation der Gemeinden auf die Apostel zurückzuführen seien.

3. Unter ganz eigenartigen Verhältnissen hatte sich in dem Ostjordanlande unter den aus Jerusalem ausgezogenen Christen eine dritte Form der Verfassung gebildet. Die Aeltern jener Christen mochten selbst noch den Herrn gesehen und seine Worte gehört haben, nach seinem Tode hatten sie sich willig dem Ansehen und dem Einfluss der mächtigen Persönlichkeit des Jacobus gefügt. Sie waren Juden und wollten nichts anderes sein als Juden, aber Juden, denen die Verheissung Gottes erfüllt war, welche in Jesus Christus den Messias erkannten und an seine Auferstehung glaubten. Erst durch den Märtyrertod des Herrenbruders wurden sie genöthigt, sich von dem Judenthum loszureissen. In der Noth der Auswanderung und des furchtbaren Kriegs gegen Rom schufen sie sich eine eigne Organisation, indem sie sich ein Oberhaupt wählten und ihm sich unterordneten. Wie Jacobus an Stelle des Herrn die Schaar der Gläubigen in Jerusalem geleitet hatte, so tritt jetzt durch Wahl Symeon, der Vetter des Herrn, an die Stelle des Jacobus. Durch Wahl wird er berufen, aber er wird gewählt wegen seiner Verwandtschaft. So

ist seine Autorität nicht blos gegründet auf eine Willensentschliessung der Wählenden, sondern auf ein von Gott gegebnes, dem Willen der Einzelnen entzogenes Verhältniss. Wie es scheint, nahm Symeon zur Bezeichnung seiner Amtsstellung den in dem Ostjordanlande verbreiteten Titel Episcopus an, während unter ihm wahrscheinlich Collegien von Presbytern die Angelegenheiten der einzelnen Gemeinschaften der Christen verwalteten, soweit nicht andere Verwandte des Herrn als Gemeindevorstände anerkannt wurden.

Ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Symeon — um die Mitte des zweiten Jahrhunderts — hatte diese monarchische Verfassungsform den grössten Theil der Christenheit erobert. In Syrien, Vorderasien, Griechenland, Rom, überall finden wir einen Bischof an der Spitze der christlichen Gemeinde stehend und ihm untergeordnet einer Seits das Collegium der Presbyter, andrer Seits die Diaconen. Es muss sich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine Verfassungsänderung vollzogen haben, deren einzelne Vorgänge mit einem dichten Schleier bedeckt sind, und es wird höchstens möglich sein, diesen Schleier nur am Saume zu lüften. Indem wir aber versuchen, dies in vorsichtiger Weise zu thun, tritt uns zunächst die grosse Frage der Ignatianischen Briefe entgegen, von deren Beantwortung das Bild bestimmt wird, das wir uns von dem Gang der Verfassungsentwicklung zu machen haben.[1]

---

1) Aus der gesammten bisherigen Literatur über die Ignatiusbriefe ragt durch Gelehrsamkeit, Fleiss und Umfang hervor das grosse dreibändige Werk von J. B. Lightfoot, Bischof von Durham, The Apostolic Fathers, Part II, S. Ignatius, S. Polycarp. 2 Theile (der zweite Theil zerfällt in zwei Bände), London 1885. Das Werk ist die Frucht einer fast dreissigjährigen Arbeit und wird, auch wenn seinen Ergebnissen nicht zugestimmt werden kann, immer den Ausgangspunkt aller weitern Forschung bilden. Aus der neuern Literatur sind ferner hervorzuheben: Zahn, Ignatius von Antiochien, 1873; dessen Ausgabe der Briefe in v. Gebhardt u. Harnack, Patrum Apostolorum Opera, II, 1876; Renan, Les Évangiles et la seconde génération chrétienne, 1877, p. X—XXXI; Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe, 1878; Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue vertheidigt, 1883. Die Ansicht, dass nur die in der syrischen Recension enthaltenen drei Schreiben ächt seien, während die vier andern Briefe gefälscht seien, hat heute ebenso wenig mehr einen Vertheidiger, wie die Ansicht, dass die dreizehn Briefe der längern Recension ächt seien. In Frage steht nur die Aechtheit der sieben Briefe, die von Eusebius erwähnt und in der griechischen Recension erhalten sind. Auch die Ansicht Renan's,

Unter dem Namen des Ignatius, Bischofs von Antiochia, sind uns sieben Schreiben erhalten. Aus ihrem Inhalt ergibt sich — ihre Aechtheit vorausgesetzt —, dass der Verfasser in Antiochia wegen seines christlichen Bekenntnisses zum Tode durch den Kampf mit wilden Thieren verurtheilt worden ist. Das Urtheil sollte in Rom vollstreckt werden, und während der Ueberführung nach Rom schrieb Ignatius in Smyrna vier Briefe, nemlich an die Christengemeinden zu Ephesus, Magnesia und Tralles in Vorderasien und an die Christengemeinde zu Rom. Von Smyrna nahm er seinen Weg über Alexandria Troas und von dort aus richtete er Schreiben an die Gemeinden zu Philadelphia und zu Smyrna, sowie ein besondres Schreiben an Polycarp, den Bischof von Smyrna. Auf der weitern Reise berührte er Philippi in Macedonien. Die dortigen Christen beauftragte er, einen Brief nach Antiochia zu befördern. Sie führten diesen Auftrag aus, indem sie das Schreiben an Bischof Polycarp sandten mit der Bitte, es von Smyrna nach Antiochien überbringen zu lassen. Sie richteten an ihn aber zugleich die weitere Bitte, ihnen Abschriften der Briefe des Ignatius zukommen zu lassen, sowohl derer, die Ignatius an ihn oder an die Gemeinde von Smyrna gerichtet habe, als auch anderer, welche in seinem Besitze seien. Polycarp willfahrte dieser Bitte und übersandte die Abschriften der in seinem Besitze befindlichen Briefe des Ignatius an die Philipper mit einem Schreiben, in dem er seiner Seits wieder ersuchte, ihm von den weiteren Schicksalen des Ignatius das zu berichten, was sie in sichere Erfahrung bringen können. Auch dies Schreiben des

---

dass von diesen sieben Briefen nur der Brief an die Römer auf Aechtheit Anspruch machen könne, die andern sechs aber zu verwerfen seien, ist von Funk S. 4 uff. und Lightfoot I, 301, 413 sq., 587 zur Genüge widerlegt worden. Wie seit langem das Gebiet der Ignatianischen Briefe ein Feld für die weitgehendsten Phantasien war, so sind auch neuerdings wieder ganz abenteuerliche Ansichten aufgestellt worden, die keiner Widerlegung bedürfen. Dahin gehört die Ansicht von Killen (The Ignatian Epistles entirely spurious. Edinburgh 1886), dass sie vom Bischof Callistus von Rom (217—222) abgefasst seien, ferner von Völter, dass sie eigenhändige Schriften des Peregrinus Proteus seien (Theologisch Tijdschrift XXI (1887), p. 272—320); endlich die Ansicht des Verfassers der Antiqua mater, a study of Christian origins (London 1886) p. 304, dass sie unter Benutzung der Schrift Lucians de Morte Peregrini nicht vor dem vierten Jahrhundert geschrieben seien. Einen Bericht über diese haltlosen Einfälle gibt van Loon in der Theol. Tijdschrift XXII, 420 uff.

Polycarp an die Gemeinde zu Philippi liegt uns vor.[1] Die einheitliche Tradition des Alterthums berichtet dann, dass Ignatius in der That in Rom den Märtyrertod erlitten habe. Anderweite Nachrichten, die auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen könnten, haben wir aber weder über seine Persönlichkeit noch über seine Schicksale.[2]

Ehe wir die Fragen nach der Aechtheit der Ignatianischen Briefe und des Schreibens des Polycarp sowie nach der Zeit ihrer Abfassung erörtern, ist es erforderlich das Bild der Verfassungszustände zu zeichnen, dass sich aus ihnen ergibt.

Ignatius bezeichnet sich selbst als den Bischof und Hirten der Kirche von Syrien (Röm. 2, 1; 9, 1) und in den aus Smyrna geschriebnen Briefen bittet er am Schlusse die Empfänger für die Kirche von Syrien zu beten (Ephes. 21, 1; Magnes. 14, 1; Tralles. 13, 1; Röm. 9, 1), während er in den aus Troas geschriebnen Briefen die Formel gebraucht, dass sie für die Kirche zu Antiochien beten möchten (Smyrn. 11, 1; Philadelph. 10, 1; Polycarp. 7, 1). Ignatius war also Bischof von Antiochien zu einer Zeit, wo es in Syrien nur einen Bischof, den von Antiochien gab. Da immer nur Syrien im allgemeinen genannt wird, so ist darunter ganz Syrien zu verstehen. Die Schreiben müssen zu einer Zeit abgefasst sein, als Syrien noch nicht in die Provinzen Syria Coele und Syria Phoenice getheilt war, d. h. vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts.[3] Dasselbe ergibt sich daraus, dass zur Zeit als die Recognitionen und Homilien des Pseudo-Clemens in die heute vorliegende Form gebracht wurden, wohl spätestens am Anfang des dritten Jahrhunderts, Tyrus, Sidon,

1) Die Literatur über den Polycarpbrief fällt im Wesentlichen mit der über die Ignatianen zusammen.

2) Acta martyrii S. Ignatii sind uns in fünf verschiedenen Formen erhalten. Dieselben rühren aber sämmtlich aus der Zeit nach Eusebius her und können für die Lebensgeschichte des Ignatius nicht in Betracht kommen. Siehe die ausführliche und abschliessende Untersuchung hierüber von Lightfoot II, 1 p. 363—433. Derselbe gibt auch die neuste nnd beste Ausgabe der Acta martyrii in ihren verschiednen Formen mit Anmerkungen und englischen Uebersetzungen II, 1 p. 473—536, 571—584; II, 2, p. 687—708, 865—882. Siehe auch in der Ausgahe von Zahn, p. 301—325: Acta martyrii Ignatii varia. Die Abhandlung von Egli, die sog. Acta Ignatii in den Altchristlichen Studien S. 79 uff. (1887) ist ohne Kenntniss der Untersuchungen Ligtfoots geschrieben, kommt aber zu demselben Ergebniss, dass die Ignatiusakten keinen geschichtlichen Werth besitzen.

3) Die Theilung fand unter Kaiser Severus vor 198, etwa 194 statt. Siehe Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 423uf.

Berytus, Tripolis und Laodicea neben Antiochien schon Bischofssitze in Syrien waren.[1] Auch in Vorderasien hatte der monarchische Episcopat schon Eingang gefunden. Es werden die Bischöfe Polycarp von Smyrna, Onesimus von Ephesus (Ephes. 4, 1), Damas von Magnesia, (Magnes. 2, 1), Polybius von Tralles (Tralles. 1, 1), sowie der mit Namen nicht genannte Bischof von Philadelphia erwähnt (Phil. 1, 1).[2] Und Ignatius setzt voraus, dass die Bischöfe bestimmt sind, bis an die Grenzen der Erde ihres Amtes zu walten.[3]

Alle Schreiben des Ignatius mit Ausnahme des einen an die römische Gemeinde, das einer besondern Erörterung bedarf, sind erfüllt von dem Gedanken, dass die christlichen Gemeinden ihr Haupt und ihren Mittelpunkt in dem Bischof zu finden haben. Eine Verfassungsmässige, organisatorische Vereinigung der einzelnen Gemeinden unter einander kennt er nicht. Die einzelnen Gemeinden sind mit einander vereint durch das Band des gemeinsamen Glaubens und der Liebe, aber der Verfassung nach stehen die einzelnen Gemeinden selbständig und unabhängig von einander. Jede Gemeinde aber ist ein Abbild der ganzen Kirche als der Gesammtheit der Christenheit. Wie die ganze Christenheit in Jesus Christus ihr Haupt hat und da, wo Jesus Christus ist, die καθολικὴ ἐκκλησία[4] ist, so ist der Bischof das Haupt der Gemeinde und da, wo er ist, ist die

---

1) Clem. Recognit. VI, 15; X, 68; Clem. Homil. VII, 5; VII, 8; VII, 12; XI, 36; XX, 23.

2) Dass es auch in andern im südlichen Theile Vorderasiens gelegnen Städten Bischöfe gab, scheint aus Philadelph. 10, 2 sich zu ergeben. Es werden hier Bischöfe der Antiochien zunächst gelegnen Kirchen (αἱ ἐγγιστα ἐκκλησίαι) erwähnt.

3) Ephes. 3, 2: οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες. Lightfoot (II, 1 p. 40) hat nachgewiesen, dass τὰ πέρατα wie hier, so auch an andern Stellen τὰ πέρατα τῆς γῆς bedeutet. Gegen Zahn Ignat. v. Ant. p. 299, 564; Patr. Ap. Op. II, 8. — Ob damals in Aegypten schon der monarchische Episcopat sich durchgesetzt hatte, muss dahin gestellt bleiben. Das Schreiben Hadrians an Servian (Vopiscus, Vita Saturnini c. 8) würde dies erweisen, wenn es ächt wäre. Vgl. Lightfoot I, 465 und die dort angeführte ältere und neuere Literatur. Jedoch überwiegen die Gründe, welche für die Unächtheit sprechen. Es ist eine im 3. Jahrh. gemachte Fälschung. So jetzt auch Mommsen, Römische Geschichte V, 576.

4) Smyrn. 8, 2. Bekanntlich wird an dieser Stelle der Ausdruck zum ersten Mal gebraucht, aber nur in der Bedeutung „die gesammte Christenheit" im Gegensatz zu der einzelnen Gemeinde. Siehe die gelehrten Anmerkungen von Lightfoot II, 1 p. 310 uff. und Zahn, Ignat. v. Ant. S. 418 uf.

Gemeinde. Der Bischof, der der Kirche vorsteht, nimmt die Stelle Gottes ein, und die Presbyter stehen an der Stelle des Synedriums der Apostel ihm zur Seite (Magn. 6, 1; Trall. 3; Philadelph. 5; Smyrn. 9). Ohne den Bischof, die Presbyter und Diaconen besteht die Kirche nicht (Trall. 3, 1; 7, 2; Phil. 8, 1; Smyrn. 8, 2). Deshalb ist der Bischof wie Jesus Christus selbst zu ehren (Eph. 6, 1). Die Bischöfe sind in dem Geiste Jesu Christi (Ephes. 3, 2). In dem Bischof ist die ganze Gemeinde vertreten (Ephes. 1; Magnes. 2, 6; Trall. 1; Smyrn. 8, 2). Deshalb müssen alle Glieder der Gemeinde sich dem Bischof unterwerfen und ihm gehorsam sein (Ephes. 2, 2; 20, 2; Tralles. 2, 2; 13, 2; Phil. 7, 1; Polyc. 6, 1). Auch ein noch jugendlicher Bischof darf nicht missachtet werden, denn wer dem Bischof nicht Gehorsam leistet, der handelt wider Gottes Gebot, der hintergeht nicht den sichtbaren, sondern den unsichtbaren Herrn und wird Gott dafür Rechenschaft abzulegen haben (Magnes. 3). Wer den Bischof ehrt, der wird von Gott geehrt, wer aber heimlich ohne Wissen des Bischofs etwas thut, der dient dem Diabolus (Smyrn. 9, 1).

Aber gerade dieser Eifer, mit dem Ignatius in den gesteigertsten Ausdrücken und mit den eindringlichsten Worten immer und immer wieder das eine Gebot den Christen Kleinasiens vorhält, dass sie dem Bischof Gehorsam zu leisten haben, zeigt, dass die Verfassungsänderung, durch welche der monarchische Episcopat eingeführt wurde, noch nicht vor langer Zeit stattgefunden und noch nicht allgemeine Anerkennung gefunden hatte. Deshalb findet sich in allen Briefen in den verschiedensten Wendungen die nachdrückliche Mahnung mit dem Bischof die Einigkeit zu bewahren (Eph. 4; Magnes. 6; 13; Trall. 7; Philad. 2; 3; 8; Polycarp. 1). Nichts sollen die Christen ohne den Bischof thun (Ephes. 13; 20; Magnes. 4; 7; Trall. 2; 7; Philad. 7; Smyrn. 8; Polycarp. 4). Sie sollen vor allem keine Versammlungen ohne den Bischof halten und den Versammlungen des Bischofs nicht fern bleiben (Ephes. 5; 13; Magn. 4; 7; Tralles. 2; 7; Philad. 4; 7; Smyrn. 8). Ignatius verkündet, dass es Gottes eigne Stimme sei, wenn er ihnen zurufe: Seid dem Bischof und dem Presbyterium und den Diaconen gehorsam, der heilige Geist selbst ist es, der gebietet: Thuet nichts ohne den Bischof (Philad. 7). Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt zu taufen noch das heilige Abendmahl zu feiern noch das damit verbundene gemeinsame Liebesmahl, die Agape, abzuhalten (Ephes. 20, 2; Philad. 4; Smyrn. 8). Selbst Ehen sollen nicht ohne Zustimmung des Bischofs geschlossen werden (Poly-

carp. 5, 2). Spaltungen in der Gemeinde sind der Anfang alles Uebels (Philad. 7, 2; Smyrn. 8, 1).

Bei dieser ausserordentlich hohen Stellung, welche Ignatius dem Bischofsamt zuweist, nimmt es aber um so mehr Wunder, dass er die Einsetzung desselben nicht auf die Apostel zurückführt. In den Briefen findet sich keine Andeutung, dass die Apostel Bischöfe bestellt hätten. Nicht durch sich selbst noch durch Menschen hat der Bischof sein Amt, sondern allein durch die Liebe Gottes des Vaters und des Herrn Jesus Christus (Philadelph. 1, 1). Jesus Christus ist es, welcher die Bischöfe, Presbyter und Diaconen nach seinem Willen durch den heiligen Geist stärkt (Philadelph. Ueberschrift). Deshalb sind die Bischöfe auch nicht die Nachfolger der Apostel, sondern sie nehmen die Stelle des Herrn ein, während die Presbyter ihn umgeben, wie die Apostel den Herrn (Magnes. 6, 1; Tralles 2, 2; 3, 1; Philad. 5, 1; Smyrn. 8, 1).

Dagegen erfahren wir aus den Briefen des Ignatius über die einzelnen Functionen, welche die Presbyter und Diaconen auszuführen hatten, nicht viel. Sie sind dem Bischof Gehorsam schuldig (Ephes. 2, 2; Magnes. 6, 1; Trall. 12, 2), aber auch ihnen soll, wenn sie mit dem Bischof vereinigt sind, Gehorsam geleistet werden (Ephes. 2, 2; 20, 2; Trall. 2, 2; 13, 2; Philad. 7, 1; Smyrn. 8, 2; Polycarp. 6, 1). Sie sollen mit dem Bischof zusammenstimmen, wie die Saiten einer Kithara (Ephes. 4, 1). Eine Selbständigkeit will Ignatius den Presbytern nicht mehr zuerkennen. Das Collegium derselben[1] bildet nur den Rath des Bischofs, der dem Bischof untergeordnet ist, wie das Collegium der Apostel dem Herrn.[2] Selbst die Feier des Abendmahls darf der Presbyter nur im besondern Auftrag des Bischofs abhalten (Smyrna. 8, 2). Mit einer unverkennbaren Bevorzugung spricht

1) In der Regel spricht Ignatius überhaupt nicht von den einzelnen Presbytern, sondern von dem *πρεσβυτέριον* Ephes. 2, 2; 4, 1; 20, 2; Magn. 2; 13, 1; Tralles. 2, 2; 3, 1; 7, 2; 13, 2; Philad. 4; 5, 1; 7, 1 Smyrn. 8, 1; 12, 2.

2) Das Presbyterium bildet das *συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου* (Philad. 8, 1) wie die Apostel das *συνέδριον θεοῦ* (Magn. 6, 1; Tralles. 3, 1). Mit dem *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων*, das auf Inschriften griechischer Städte und so auch auf Inschriften von Philadelphia erwähnt wird (C. I. Gr. 3417), hat das Presbyterium der christlichen Gemeinden keine Analogie, wie fälschlich Lightfoot II, 1 p. 269; Zahn, Patr. ap. Op. II, 34 u. A. glauben. Das *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων* ist die Versammlung der Mitglieder der *γερουσία*, wie es auch in den ebenfalls aus Philadelphia stammenden Inschriften C. I. Gr. 3422 ausdrücklich als *συνέδριον τῆς γερουσίας* bezeichnet wird. Siehe oben S. 65.

Ignatius von den Diaconen. Zwar ermahnt er sie auch einmal, wie dem Bischof so auch dem Presbyterium sich unterzuordnen (Magnes. 2), aber er ist offenbar von dem Gedanken geleitet, dass der Bischof in einem nähern Verhältniss zu den Diaconen als zu den Presbytern steht. Er selbst bezeichnet sich mit Vorliebe als den Mitknecht (*συνδοῦλος*) der Diaconen im Dienste des Herrn (Ephes. 2, 2; Magnes. 2; Philad. 4; Smyrna. 12), während er diesen Ausdruck in seinem Verhältniss zu den Presbytern nie anwendet. Er betont, dass die Diaconen nicht blos äusserliche weltliche Dienste zu leisten haben, dass ihnen nicht blos die Sorge für Speise und Trank obliegt (zur Feier der Eucharistie und des Liebesmahls, wie zur Armenpflege), sondern dass sie Diener der von Gott geoffenbarten Wahrheiten, der Mysterien Jesu Christi sind (Tralles. 2, 2) und dem Bischofe dienen in dem Worte Gottes (Philadelph. 11, 1). Die Gläubigen sollen ihnen deshalb gehorchen wie dem Gebote Gottes (Smyrn. 8, 1). An einer Stelle geht Ignatius sogar soweit den Bischof mit Gott Vater, die Presbyter mit den Aposteln, die Diaconen aber mit Jesus Christus zu vergleichen (Tralles. 3, 1).

Was Ignatius veranlasst hat, die Diaconen gegenüber den Presbytern in dieser Weise auszuzeichnen, kann nur vermuthet werden, aber die Vermuthung liegt nahe, dass die Einführung des monarchischen Episcopats in manchen Gemeinden nicht ohne innere Kämpfe vor sich gegangen ist und in dem Collegium der Presbyter die Erinnerung an die frühere Stellung, die dasselbe eingenommen hatte, noch nicht erloschen war. Hatte sich hieraus ein Gegensatz des Bischofs zu den Presbytern gebildet — ein Gegensatz, den wir allerdings nur vermuthen, nicht erweisen können — so bildeten die Diaconen, die nicht in einem Collegium vereint waren, sondern dem Bischof als seine Gehilfen unmittelbar unterstanden, eine feste Stütze der sich erhebenden bischöflichen Macht.

Noch aber war es nicht gelungen, der Gemeindeversammlung jeden Antheil an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten zu entziehen. Noch trat auch ausserhalb der gottesdienstlichen Versammlung die Gemeinde zusammen, um Beschlüsse zu fassen und Wahlen vorzunehmen. In welche Grenzen Ignatius die Rechte der Gemeinde einschränken wollte, lässt sich nicht erkennen, aber in einem Falle musste er selbst dies Recht anerkennen. Es war ihm daran gelegen, dass aus jeder Stadt, die er bei seiner Ueberführung nach Rom berührte, ein Bote nach Antiochien gesandt werde, der den dortigen

Christen Nachricht überbringen sollte. So forderte er die Gemeinden zu Philadelphia und Smyrna auf einen Boten zu diesem Zwecke zu wählen und den Bischof von Smyrna bittet er, eine Gemeindeversammlung zu berufen, damit dieselbe über eine solche Sendung Beschluss fassen und die Wahl vornehmen könne (Philadelph. 10, 1; Smyrn. 10, 2; Polycarp. 7, 2).[1]

Im Gegensatz zu den sechs an die Christen Vorderasiens gerichteten Schreiben steht das Schreiben des Ignatius an die Christengemeinde zu Rom. Ignatius erkennt sie an als die erste Gemeinde der Christenheit, sie hat die erste Stelle in dem römischen Reiche, sie hat die erste Stelle in der Liebe, denn sie hat das Gesetz Christi und den Namen des Vaters, sie ist fest im Glauben und ohne Flecken. (Ueberschrift des Briefes), sie lehrt alle andern (3, 1). Aber einen Bischof der römischen Gemeinde kennt Ignatius nicht. Das Schreiben ist nur gerichtet an die Gemeinde und, während er sich selbst darin als Bischof von Antiochien bezeichnet (12, 1), setzt er voraus, dass es in Rom noch nicht einen Bischof giebt, der an der Spitze der Gemeinde steht.

Aber auch das Schreiben, welches Polycarp kurze Zeit, nachdem Ignatius Vorderasien verlassen hatte, an die Gemeinde zu Philippi in Macedonirn richtete, zeigt, dass damals in Philippi der monarchische Episcopat noch nicht bestand. Polycarp vermeidet es sogar sich ausdrücklich Bischof zu nennen, wenn er auch seine Stellung in der Ueberschrift mit den Worten: „Polycarp und die um ihn versammelten Presbyter" deutlich bezeichnet. Er schrieb den Brief in Folge einer Aufforderung der Gemeinde zu Philippi. Dort hatten ein Presbyter Namens Valens und seine Frau sich der Unterschlagung von Geldern schuldig gemacht. Valens war deshalb seines Amtes entsetzt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden. Polycarp ermahnt die Philipper trotz diesem Vorkommniss den Presbytern[2] und Diaconen sich unterzuordnen, wie Gott und Jesus Christus

1) Jedoch ist zu beachten, das Ignatius die Gemeindeversammlung nicht als *ἐκκλησία* bezeichnet, sondern als *συμβούλιον*. Dies aber ist der technische Ausdruck für eine nur berathende. nicht beschliessende Versammlung. Er entspricht dem lateinischen Consilium. Vgl. Apostelgeschichte 25, 12. Mommsen in Hermes XX, 287: „Das Wort ist, wie es scheint, nicht eigentlich griechisch, sondern in dem griechisch lateinischen Curialstyl gebildet, um das unübersetzbare Consilium zu vertreten."

2) In Philippi hatte die Bezeichnung „Presbyter" die ursprüngliche der „Episcopen" gänzlich verdrängt. Siehe den Brief des Apostels Paulus an die

(5, 3). Aber er richtet zugleich auch Ermahnungen an die Presbyter und Diaconen. Die erstern sollen bei Ausübung der Kirchengewalt gerecht und unbestechlich sein, sie sollen bei Verwaltung des Kirchenvermögens sich aller Geldgier und Habsucht enthalten, sie sollen die Kranken besuchen, die Witwen, Waisen und Armen nicht vernachlässigen, sie sollen aber auch durch Lehre und Seelsorge Alle vor Irrlehren bewahren (6, 1). Wir sehen, die Presbyter bilden noch den Vorstand der Gemeinde und die religiösen wie weltlichen Gemeindeangelegenheiten werden von ihnen verwaltet. Auch die Worte, mit denen Polycarp sich an die Diaconen wendet (5, 1), deuten auf deren Functionen hin, wenn dieselben auch zum Theil aus 1. Tim. 3, 1—13 entnommen sind. Die Gemeindeversammlung aber hat über die wichtigsten Angelegenheiten der Gemeinde zu entscheiden, die Beschlüsse zu fassen. Nicht an die Presbyter, sondern an die Gemeinde wendet sich Polycarp mit der Ermahnung den Valens und seine Frau, wenn ihnen Gott wahre Busse gegeben habe, wieder in die Gemeinde aufzunehmen (11, 4).

Mögen die Schreiben des Ignatius und Polycarp ächt oder gefälscht sein, sie müssen jedenfalls aus einer Zeit stammen, in welcher der monarchische Episcopat in Antiochien und den Städten Vorderasiens schon vorhanden war, während in Macedonien und Rom die Collegialverfassung noch bestand. Wie schon früher dargelegt (s. oben S. 93 uf.), darf als sicher angenommen werden, dass in Rom die Collegialverfassung vor dem Jahre 155 dem monarchischen Episcopat gewichen ist. Wir wissen ferner, dass Hegesipp vor dem Jahre 155 nach Rom gekommen ist (s. oben S. 100). Hegesipp aber hatte auf der Reise nach Rom sich längere Zeit in Corinth aufgehalten und war dort in nähern Verkehr mit Bischof Primus getreten. (Euseb. Hist. eccl. IV, 22, 3). Auch in Corinth muss also der Episcopat schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bestanden haben. Es kann aus diesen Thatsachen mit Sicherheit geschlossen werden, dass die Schreiben des Ignatius und des Polycarp nicht nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein können. Denn auch wenn die Schreiben gefälscht sind, so kann doch zur Zeit der Fälschung weder in Rom

---

Philipper 1, 1. Vgl. oben S. 47. Nachdem in dem benachbarten Vorderasien der Titel Episcopus eine ganz andere Bedeutung erhalten hatte, wurde er in der ältern Bedeutung auch da nicht mehr gebraucht, wo die neue Verfassungsform noch nicht Platz gegriffen hatte.

noch in Philippi der monarchische Episcopat bestanden haben. Der Fälscher würde unzweifelhaft des Bischofs von Rom, beziehungsweise des Bischofs von Philippi Erwähnung gethan haben, wenn es zu seiner Zeit derer gegeben hätte. Gerade bei der hohen Autorität, die der römischen Gemeinde zugewiesen wird, hätte ein Fälscher sicherlich nicht versäumt, auf die Machtstellung des römischen Bischofs hinzuweisen, wenn dies möglich gewesen wäre. Da es auch an jedem genügenden Grunde fehlt, um das Schreiben an die Römer allein für ächt, die andern Schreiben aber für gefälscht zu erklären, so ist damit für die Abfassungszeit der Briefe wenigstens eine feste Zeitgrenze gegeben.

Weit schwieriger ist es nach der andern Seite hin einen festen Haltepunkt zu gewinnen, durch welchen die Zeit der Entstehung näher begrenzt werden könnte. Zwar unterliegt es keinem Zweifel, dass die Briefe des Ignatius einer spätern Zeit als die Pastoralbriefe angehören. Denn letztere setzen noch den Bestand der Collegialverfassung in Ephesus und andern Städten Vorderasiens voraus. Da aber auch die Abfassungszeit der Pastoralbriefe nur in soweit bestimmt werden kann, dass sie dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunders zugewiesen werden müssen,[1] so ist hiermit nicht viel gewonnen. Man hat sodann vielfach versucht, aus den Irrlehren, die Ignatius bekämpft, einen Schluss auf die Entstehungszeit zu ziehen. Man hat behauptet, dass die Häresien, gegen die sich Ignatius wendet, erst der Mitte des 2. Jahrhunderts, frühstens der Zeit um 140 angehören könnten. Indes lässt sich hierauf ebenso wenig, wie in Betreff der Entstehungszeit der Pastoralbriefe, ein Beweis gründen. Die Nachrichten, welche wir über die geschichtliche Entwicklung des Gnostizismus haben, sind viel zu dürftig und unbestimmt, als dass aus ihnen ein solcher Schluss gezogen werden könnte. Es muss vielmehr zugestanden werden, dass gerade der Doketismus, den Ignatius bekämpft, die Lehre, dass Christus nur zum Schein geboren worden sei und bis zum Kreuzestode gelitten habe,[2] sehr wohl dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehören kann.

Soweit uns ein Einblick in die Entwicklungsgeschichte des Gnostizismus gestattet ist, erscheint das frühe Auftreten doketischer Ansichten sehr wahrscheinlich. Sie mussten sich aus der auf Grund

---

1) Siehe oben S. 69 uf.

2) Ephes. 7, 1 uf.; 17—19; Tralles. 6, 1; 9 uf.; Smyrn. 2.

griechisch-jüdischer Philosophie erwachsenen Logoslehre ganz naturgemäss herausbilden und in der That „fehlen auch Anklänge an die Scheingestalt Christus nach der Gnosis im vierten Evangelium nicht.“[1]

Der Häretiker Kerinthos, mit dem noch der Apostel Johannes nach der uns durch Irenäus überlieferten Erzählung Polycarps in Ephesus zusammengetroffen ist (Haeres. 3, 3), vertrat doketische Lehren, wenn dieselben auch von denen, die Ignatius bekämpfte, verschieden waren.[2] Wenn es auch richtig ist, dass die Form des Doketismus, die Ignatius bekämpft, in keinem der uns anderweit bekannten Systemen der Gnosis sich wiederfindet, so lässt sich doch nicht erweisen, dass diese Form nicht schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts in den Städten Vorderasiens bestanden hat. Ignatius bekämpft aber nicht blos den Doketismus, sondern auch den Judaismus[3] und es scheint, dass er namentlich in dem Briefe an die Magnesier sich nicht gegen zwei verschiedene Häresien, sondern gegen eine Verbindung vom Doketismus und Judaismus wendet, wie sie in unsern anderweitigen Quellen nicht nachweisbar ist.[4] Indes die Verbindung von Judaismus und Doketismus lag sehr nahe, wie denn auch Kerinthos trotz seines Doketismus am mosaischen Gesetze festhielt.[5]

Die philosophischen Speculationen eines Philo über den Logos, die Vorstellung, dass der Messias von Anfang an, ehe die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit vor Gott sein werde (Präexistenz des Messias), wie sie schon im vorchristlichen Judenthum verbreitet waren,[6] mussten für die an dem mosaischen Gesetz festhaltenden

---

1) Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 558.

2) Irenaeus, Haeres. 3, 16.

3) Magnes. c. 8—10; Philadelph. c. 6—9.

4) Siehe über diese vielverhandelte Streitfrage, auf die hier nicht des Nähern eingegangen zu werden braucht, die gründlichen Untersuchungen einer Seits von Lipsius in Zeitschrift f. hist. Theologie 1856 S. 31uff.; Zahn, Ignat. v. Ant. S. 356uff.; Funk S. 65uff.; Lightfoot I, 363uff., welche eine Verbindung von Doketismus und Judaismus annehmen — und anderer Seits von Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche S. 453uff. und Hilgenfeld, Apostol. Väter 226uff., Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie Bd. 17, 112uff. (1874), welche zwei verschiedene Irrlehren annehmen. Nur sei der Verfasser des Briefs an die Magnesier „aus Nachlässigkeit von der Beschreibung des Judenchristenthums zur Antithese gegen den Doketismus abgeschweift.“ (Ritschl S. 454). Siehe auch Holtzmann, Pastoralbriefe S. 152uff.

5) Pseudo Tertullianus, adversus omnes haereses c. 10.

6) Vgl. Hamburger, Realencyclopädie II, 741 uf. Schürer II, 444 uff.

Christen die Brücke zu dem Doketismus bilden. Nimmt man hinzu, wie schwierig es für die aus dem Judenthum kommenden Christen sein musste, ihre überlieferten Vorstellungen von dem Messias mit der Vorstellung eines in Schmach leidenden und den Kreuzestod sterbenden Messias[1] zu vereinen, so bedarf es in der That keines weitern Beweises für die Möglichkeit einer frühen Verbindung des Judaismus mit doketischen Anschauungen.

Diese Andeutungen mögen genügen, um darzuthun, dass aus den Irrlehren, die Ignatius bekämpft, ein Anhalt für eine nähere Bestimmung der Abfassungszeit nicht gewonnen werden kann. Daraus ergibt sich aber noch ein Weiteres. Es ist der Nachweis versucht worden, dass in den Schreiben des Ignatius selbst, trotz der Bekämpfung gnostischer Irrlehren, gnostische Elemente sich finden und es scheint in der That, dass wenigstens einzelne Begriffe und Ausdrücke der Gnosis darin Eingang gefunden haben.[2] Auch wenn sich dies so verhält, so kann daraus weder für die Unächtheit noch für die Abfassungszeit irgend ein Schluss gezogen werden. Was das erstere betrifft, so wissen wir aus andern Quellen von den theologischen Ansichten des Ignatius gar nichts und können demnach auch nicht wissen, ob er nicht in grösserm oder geringerm Umfange von der Gnosis berührt war. Die Hauptstadt Syriens war die Stätte, wo das Christenthum mehr als irgend wo anders in Verbindung treten musste mit griechischer Speculation und orientalischer Phantastik. Hier war der Boden, auf welchem der Gnostizismus erwuchs. Und wer hätte denn in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Grenze zu ziehen vermocht zwischen den erst sich bildenden Lehren der christlichen Kirche und den theologischen Gedankenkreisen der aufkeimenden Gnosis? Ausdrücke wie *πλήρωμα, αἰῶνες, σιγή* u. s w. weisen unzweifelhaft auf die Gnosis hin, gehören aber nicht einem bestimmten, zeitlich näher festzusetzenden gnostischen Systeme an. Sie können nicht als Anhalt für eine Bestimmung der Abfassungszeit der Ignatianen verwandt werden.[3]

1) Die Lehre von dem leidenden Messias ist erst im dritten Jahrhundert aus dem Christenthum in die rabbinische Theologie eingedrungen (Siehe Hamburger II, 765uff.) und sie ist „dem Judenthum im Grossen und Ganzen fremd geblieben“ (Schürer II, 466).

2) Vgl. Baur, Ursprung des Episcopats S. 176; Hilgenfeld, Apost. Väter S. 251uff.; Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1874, S. 119uff.; Weingarten, Zeittafeln S. 15.

3) Was insbes. die Stelle Magnes. 8, 2 betrifft (*λόγος θεοῦ ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών*), aus der noch Weingarten S. 15 glaubt schliessen zu

Damit kommen wir auf das früher festgestellte Ergebniss zurück, dass aus den Briefen des Ignatius selbst nur geschlossen werden kann, dass sie vor dem Jahre 150 abgefasst sein müssen. Dies Ergebniss aber ist von der Entscheidung der Frage, ob die Ignatianen echt oder gefälscht sind, unabhängig.

Aus den ignatianischen Schreiben wird, wenn wir zunächst von dem Polycarpbrief absehen, zuerst am Ende des zweiten Jahrh. von Irenaeus eine Stelle des Briefs an die Römer citirt (adv. Haeres. 5, 28, 3). Aber der Name des Ignatius wird nicht genannt, sondern der Verfasser wird nur bezeichnet als „einer der Unsern, welcher als Märtyrer Gottes zum Thierkampf verurtheilt worden ist." Eine andere Stelle aus dem Brief an die Römer führt Origenes an als Ausspruch eines der Heiligen, Namens Ignatius,[1] und das Schreiben an die Epheser, aus dem er eine Stelle citirt, nennt er „das Schreiben eines gewissen Märtyrers, nemlich des Ignatius, des zweiten Bischofs von Antiochien nach Petrus, der in der Verfolgung zu Rom mit den Thieren kämpfte."[2] Die Art und Weise, wie Irenaeus und Origenes diese Stellen anführen, beweisen, dass Ignatius noch wenig bekannt war. Origenes zeigt aber auch, dass in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts Ignatius für den Verfasser der Schreiben gehalten und in ihm der zweite Bischof von Antiochien gesehen wurde, sowie dass damals eine Liste der antiochenischen Bischöfe bestand, die bis auf den Apostel Petrus zurückreichte.[3] Abgesehen von einem nicht ganz sichern Citat aus dem Brief des Polycarp, das in einer nur in syrischer Sprache erhaltenen Schrift des Bischofs Petrus von Alexandrien (gestorben 309) sich findet,[4] wird bis auf Eusebius

dürfen, dass die Ignatianen jedenfalls nach der Valentinianischen Gnosis entstanden seien, so ist die richtige Lesart höchst wahrscheinlich: *λόγος θεοῦ ἀπὸ σιγῆς προελθών.*" Siehe Zahn, Patrum Apost. Op. II, 36sq.; Lightfoot II, 1 p. 124uff.; Funk, S. 86uff. Aber wenn dies auch nicht der Fall wäre, würde der Wortlaut eine Kenntniss der Valentinianischen Gnosis noch nicht erweisen. Vgl. Funk S. 75uff.; Lightfoot I, 371 sqq.

1) In Canticum Canticorum, Prolog. (ed. Delarue III, 30): „Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine ..."

2) Homilia VI in Lucam (III, 938).

3) Origenes hatte sich um das Jahr 226 längere Zeit in Antiochien aufgehalten, während die Homilien seiner spätern Lebenszeit angehören. Vgl. Lightfoot II, 1 p. 470.

4) Auch in diesem Citat wird der Name des Ignatius nicht genannt. Siehe de Lagarde, Reliquiae juris eccles. graec. p. XLVI. Vgl. Lightfoot II, 1, p. 337.

weder der Name des Ignatius genannt noch ein Wort desselben citirt. Aber auch Eusebius weiss in der Kirchengeschichte nicht mehr von Ignatius zu berichten als das, was er aus den Briefen des Ignatius und des Polycarp sowie aus der oben angeführten Stelle des Origenes entnehmen konnte (Hist. eccl. III, 22; III, 36). In seiner Chronik dagegen, die kurze Zeit vor der Kirchengeschichte vollendet wurde,[1] hat Eusebius zu dem Jahre 107, dem zehnten Jahre der Regierung Trajans, dem Jahre 2123 nach Abraham, die Bemerkung: „Trajan veranlasste eine Verfolgung der Christen; Symeon, der Sohn des Cleopas, Bischof der Kirche von Jerusalem, erlitt den Märtyrertod. Ihm folgte Justus. Ebenso erlitt auch Ignatius, der Bischof von Antiochien, den Märtyrertod, nach welchem Eron als dritter Bischof von Antiochien bestellt ward.“[2]

Indessen erheben sich gegen die Glaubwürdigkeit dieser Bemerkung die allerschwersten Bedenken, deren Prüfung eine Erörterung der uns überlieferten Liste der Bischöfe von Antiochien erforderlich macht.

Schon die Liste der antiochenischen Bischöfe, welche Origenes vorlag, führte die Einsetzung von Bischöfen in Antiochien auf Petrus zurück und zählte den Ignatius als den zweiten Bischof nach Petrus auf. Damit stimmen alle spätern Bischofslisten von Antiochien überein, wie dieselben überhaupt in den Namen und in der Reihenfolge für die ersten Jahrhunderte eine wesentliche Verschiedenheit nicht zeigen. Wir haben aber früher gesehen (siehe oben S. 122), dass in dem Schreiben des Ignatius sich nicht die geringste Hindeutung auf eine Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel und insbesondere der Bischöfe von Antiochien durch den Apostel Petrus findet, und wir sind berechtigt, daraus zu schliessen, dass dem Ver-

1) Siehe Lightfoot II, 1, p. 465.

2) Versio Armenia und im Wesentlichen hiermit übereinstimmend die Chronik des Hieronymus (Schöne II, 162 uf.). In der Armenischen Uebersetzung steht diese Notiz mit der Notiz über den Briefwechsel des Plinius und Trajan über die Christen hinter dem Jahre 2123 n. Abrah.; in der Chronik des Hieronymus dagegen ist sie zu dem zehnten Jahre des Trajan (2123 n. Abr.) gezogen. Man hat aus der Armenischen Uebersetzung schliessen wollen, dass Eusebius ein überliefertes Datum für das Jahr des Martyriums des Ignatius nicht besessen habe und er an dieser Stelle nur die Notizen über die Christenverfolgung unter Trajan zusammengestellt habe, ohne die Jahre der verschiednen Thatsachen näher bezeichnen zu können. So Zahn, Ignat. v. Ant. S. 57 uf.; Harnack, Zeit des Ignat. S. 10 uff.; Lightfoot I, 630 uf.; II, 1, p. 447 uf.; 469. Dagegen siehe jedoch v. Gutschmidt in der Theol. Literatur-Zeitung 1880 Sp. 74 uf.

fasser der Ignatianischen Briefe hiervon nichts bekannt war. Dagegen ergibt ein Vergleich der Liste der antiochenischen Bischöfe mit den ältesten Listen der römischen Bischöfe, dass die Antrittsjahre der antiochenischen Bischöfe in ein bestimmtes Verhältniss zu den Antrittsjahren der römischen Bischöfe gesetzt worden sind. Durch die scharfsinnigen Forschungen von Lipsius ist festgestellt worden, dass schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts eine bis auf Petrus herabreichende und bis auf Bischof Victor (bis 190 n. Chr.) gehende Liste der römischen Bischöfe mit Angabe ihrer Amtszeit bestanden hatte.[1] Diese Urliste ist uns in verschiedenen Formen überliefert, von denen jede in den ganz ungeschichtlichen Ansätzen der Amtszeit der Bischöfe bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts vielfache Abweichungen aufweist, die auf Verschiebungen und fehlerhafter Ueberlieferung beruhen mögen. Die eine dieser Formen ist erhalten in der Kirchengeschichte des Eusebius und in der im Wesentlichen übereinstimmenden Chronik des Hieronymus, die andere in der Armenischen Uebersetzung des Chronicon des Eusebius. Die Aufstellung dieser Listen ist aber so kritiklos gemacht worden oder die Ueberlieferung ist eine so schlechte, dass in beiden Formen die Antritts- und Todesjahre der einzelnen Bischöfe, wenn dieselben nach der in den Listen angegebnen Dauer der Amtszeit berechnet werden, nicht mit den in den Listen selbst angesetzten Antritts- und Todesjahren übereinstimmen. Mit der ursprünglichen Liste der römischen Bischöfe ist schon frühe (wahrscheinlich schon am Ende des zweiten Jahrhunderts) die Liste der antiochenischen Bischöfe in Verbindung gesetzt worden und zwar so, dass das Antrittsjahr eines antiochenischen Bischofs jeweils dem Antrittsjahr eines römischen Bischofs gleichzeitig gesetzt ward.[2] In Betreff des Jahres aber, in welchem Petrus das Bischofsamt in Rom angetreten haben soll, gab es zwei Ueberlieferungen. Die eine setzte den Amtsantritt

1) Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 16 uff.; Neue Studien zur Papstchronologie in den Jahrbüchern f. protest. Theol. Bd. VI, 78 uff. (1880).

2) Vgl. zu dem Folgenden Harnack, Zeit des Ignatius S. 8 uff. Ihm gebührt das Verdienst zuerst nachgewiesen zu haben, dass zwischen den Amtsjahren der antiochenischen und der römischen Bischöfe eine künstliche Verbindung in den Listen hergestellt worden ist. Auf dem von ihm eröffneten Wege haben dann weiter gearbeitet Erbes in den Jahrbüchern f. protest. Theologie Bd. V, 464 uff., 618 uff. (1879); Lightfoot II, 1, p. 433 uff.; Hort in einer bei Lightfoot eingerückten Mittheilung (II, 1, p. 461 uff.). Das Sachverhältniss ist aber erst in klares Licht gesetzt worden durch Lipsius in den Jahrbüchern f. protest. Theologie VI, 233 uff. (1880).

auf das Jahr 39 n. Chr. (= 2055 nach Abraham), die andere auf das Jahr 42 (= 2058 n. Abr.). Für die antiochenischen Bischöfe lag eine Liste vor, in welcher die Jahre des Amtsantritts der antiochenischen und römischen Bischöfe nach Jahren der römischen Kaiser angegeben und der Amtsantritt des Petrus wie des ersten Bischofs von Antiochien, Euodius, auf das Jahr 42 angesetzt waren. Indem nun Eusebius in seiner Chronik nicht das Jahr 42, sondern das Jahr 39 als Jahr des Amtsantritts des Petrus annahm, musste sich dadurch das Verhältniss der antiochenischen zu den römischen Bischöfen in der Art verschieben, dass der Amtsantritt der erstern drei bis vier Jahre später angesetzt wurde als der der letztern. Diese Gestaltung der Bischofslisten ist uns in der Armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius erhalten.[1]

In der Kirchengeschichte dagegen geht Eusebius nicht von dem Jahre 39, sondern von dem Jahre 42 als dem Jahre des Amtsantritts des Petrus aus und hierin folgt ihm Hieronymus in seiner Chronik. Die Kirchengeschichte gibt die Amtsjahre der antiochenischen Bischöfe nicht an, wohl aber Hironymus, und in der Chronik des letztern fallen mit einer einzigen Ausnahme die Antrittsjahre der römischen

1) Die nach diesem Schema gefertigte Liste reicht bis zu Victor von Rom und Serapion von Antiochien am Ende des zweiten Jahrhunderts. Von der Regel weicht die Liste nur in einem Falle ab. Theophilus von Antiochien ist nicht vier, sondern fünf Jahre nach Soter von Rom gesetzt. Die Liste der Armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius ist folgende:

Bischöfe von Rom:	Bischöfe von Antiochien:	Jahr des Amtsantritts nach Abrah.:	nach Chr.:
Petrus		2055	39
	Euodius	2058	42
Linus		2082	66
	Ignatius	2085	69
Alexander		2119	103
	Heron	2123	107
Telesphorus		2140	124
	Cornelius	2144	128
Pius		2154	138
	Eros	2158	142
Soter		2180	164
	Theophilus	2185	169
Eleutherus		2189	173
	Maximus	2193	177
Victor		2202	186
	Serapion	2206	190.

und die der antiochenischen Bischöfe bis auf Bischof Eleutherus von Rom und Bischof Maximus von Antiochien zusammen.[1] Diese eine Ausnahme findet sich allerdings gerade bei dem Antrittsjahr des Nachfolgers des Ignatius. Während der Amtsantritt des Bischofs Alexander von Rom auf das Jahr 2125 n. Abrah. oder das 12. Jahr Trajans (109 n. Chr.) gesetzt wird, gibt Hieronymus zu dem Jahre 2123 n. Abr. (10. Jahr des Trajan, 107 n. Chr.) die Notiz: „Ignatius quoque Antiochenae ecclesiae episcopus Romam perductus bestiis traditur. Post quem tertius constituitur episcopus Heron.“ Es ist hieraus geschlossen worden, dass, während die Antrittsjahre aller andern Bischöfe von Antiochien auf einem willkührlichen Schematismus beruhen, für das Todesjahr des Ignatius und das Antrittsjahr des Heron eine von der Chronologie der römischen Bischöfe unabhängige Zeitangabe vorgelegen habe, die mit Durchbrechung des synchronistischen Schemas

1) Nicht auf einer Ausnahme, sondern auf einer Verwirrung der handschriftlichen Ueberlieferung muss es beruhen, wenn der Amtsantritt des Petrus auf das Jahr 2058 n. Abrah., der des Euodius von Antiochien auf das Jahr 2060 n. Abrah. gesetzt wird. Denn zu 2058 heisst es: „Petrus apostolus cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset Romam mittitur. Ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat“ und zu 2060: „Primus Antiochiae episcopus ordinatur Euodius.“ Da die Gründung der Kirche zu Antiochien durch Ordination des Euodius erfolgte, so müssen beide Ereignisse in dasselbe Jahr fallen. Der Tod des Petrus wie des Euodius sind zu dem Jahre 2084 angesetzt. Da Petrus 25 Jahre den Bischofsstuhl innegehabt haben soll, führt dies auf das Jahr 2059 zurück. Die Liste der Chronik des Hieronymus ist folgende:

Bischöfe von Rom:	Bischöfe von Antiochien:	Jahr des Amtsantritts nach Abrah.:	nach Chr.:	Zahl der Amtsjahre der Römischen Bischöfe:
Petrus		2058	42	25
	Euodius .	2060	44	
Linus	Ignatius .	2084	68	11
Anacletus		2096	80	12
Clemens		2108	92	9
Euaristus		2115	99	9
	Heron . .	2123	107	
Alexander		2125	109	10
Xystus		2135	119	10
Telesphorus	Cornelius	2144	128	11
Hyginus		2154	138	4
Pius	Eros . .	2158	142	15
Anicetus		2173	157	11
Soter	Theophilus	2185	169	8
Eleutherus	Maximus .	2193	177	15.

von Eusebius und Hieronymus in die Liste eingetragen worden sei.[1] Indess ist dieser Schluss nicht zwingend. In die Liste des Hieronymus kann auch eine Verschiebung der Antrittsjahre sich eingeschlichen haben. Wird das Jahr des Amtsantritts des Alexander von Rom berechnet nach der Zahl der angegebenen Amtsjahre und dabei von dem handschriftlich überlieferten Jahre 2058 als dem Antrittsjahre des Petrus ausgegangen, so fällt der Amtsantritt des Alexander nicht auf 2025 n. Abr., sondern auf 2024 n. Abr.[2] Hieronymus gibt aber nicht an, dass Heron im Jahre 2123 sein Amt angetreten habe, sondern dass er nach dem im Jahre 2123 erfolgten Tode des Ignatius eingesetzt worden sei. Der Tod des Ignatius muss am Ende eines Jahres stattgefunden haben, da der aus Smyrna geschriebene Brief an die römische Gemeinde vom 24. August datirt ist (Rom. 10, 2).[3] Geht man dagegen von 2059 n. Abr. als dem Jahre des Amtsantritts des Petrus aus, so fällt nach den Jahren der Amtsdauer der Amtsantritt des Alexander in das Jahr 2125. Dass aber das Jahr 2123 vor Hieronymus als das Jahr des Amtsantritts angenommen worden ist, ist sehr wahrscheinlich. Denn dies stimmt zu der Regel, dass die Antrittsjahre der römischen Bischöfe um drei oder vier Jahre von den in der Armenischen Uebersetzung verzeichneten Jahren entfernt sind (2119 nach Abr. in der Vers. Arm.).

Indes wollte man auch annehmen, dass in der That das Jahr 2123 n. Abr. (107 n. Chr.) als Todesjahr des Ignatius, unabhängig von dem synchronistischem Schema, überliefert war und unter Durchbrechung des Schemas in die Liste eingesetzt wurde, so würde dadurch die Glaubhaftigkeit dieser Zeitangabe in keiner Weise erwiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden. Dass von den rein schematischen Angaben, welche die Antrittsjahre der antiochenischen Bischöfe in ein bestimmtes Verhältniss zu denen der römischen Bischöfe setzen, gänzlich abgesehen werden muss, bedarf keines weitern Beweises. Nur der Angabe dürfte Glauben zu schenken sein, dass Ignatius der zweite Bischof von Antiochien war. Nachdem es seit dem Ende des

---

1) So Dr. Hort bei Lightfoot II, 1, p. 463 uf.

2) Petrus 25 Jahre, Linus 11 Jahre, Anacletus 12 Jahre, Clemens und Euaristus je 9 Jahre, zusammen 66 Jahre.

3) Der Tag des Martyriums ward im vierten Jahrhundert auf den 17. October, später auf den 20. December verlegt. Alle diese Angaben haben keinen geschichtlichen Werth. Vgl. Lightfoot II, 1, p. 416—433, Egli S. 85 uff.

zweiten Jahrhunderts für jede bischöfliche Kirche erforderlich schien, die Gründung auf einen Apostel zurückzuführen und die apostolische Nachfolge herzustellen, konnte die Kirche von Antiochia, der Hauptstadt nicht blos Syriens, sondern des ganzen römischen Ostens, der zweiten Stadt des Reichs, hierin nicht zurückbleiben. Der erste der antiochenischen Bischöfe, dessen Name überliefert war, musste also durch den Apostel Petrus eingesetzt worden sein. Bis auf Victor, in dessen Amtszeit wahrscheinlich die antiochenische Bischofsliste aufgestellt wurde, waren aber in der römischen Liste 13 Namen verzeichnet, während nur 7 antiochenische Bischöfe bekannt waren. Dem ersten Bischof von Antiochien wurden, wie leicht erklärlich, die 25 Amtsjahre des Petrus zugetheilt, so dass damit der Amtsantritt des Ignatius auf 2084, wie der des Linus (in der Armenischen Version auf 2085 gegen 2082) sich von selbst ergab. Ueberliefert war ferner der Märtyrertod des Ignatius, sowie aller Wahrscheinlichkeit nach das Jahr 107 n. Chr. als das Jahr, in welchem Symeon, der Sohn des Cleopas, den Märtyrertod erlitten hatte.[1] Es musste nahe liegen, beide Ereignisse in dasselbe Jahr zu setzen, namentlich da man hiermit der Amtszeit des Ignatius schon eine ganz ausserordentliche Ausdehnung von 39 Jahren gegeben hatte. So kam man in einfachster Weise dazu, das Jahr 2123 n. Abr. (107 n. Chr.) als Todesjahr des Ignatius zu bezeichnen, ein Jahr, das sich auch in das synchronistische Schema vollständig oder wenigstens annähernd einreihen liess. Von Ignatius an ordnete man die Listen dann so, dass immer ein römischer Bischof übersprungen ward, bis man mit Bischof Eleutherus von Rom sich der Gegenwart näherte.[2]

Es dürfte damit der Beweis erbracht sein, dass die Zeitangaben der Liste der antiochenischen Bischöfe sowohl bei Eusebius wie bei Hieronymus nicht den geringsten historischen Werth haben. Auch

1) Siehe oben S. 109.

2) Das Schema ist demnach von Ignatius an folgendes:

Römische Bischöfe	Antiochenische Bischöfe.
Alexander	Heron
Xystus	—
Telesphorus	Cornelius
Hyginus	—
Pius	Eros
Anicetus	—
Soter	Theophilus
Eleutherus	Maximus.

nicht einmal soviel lässt sich daraus entnehmen, dass Ignatius unter Trajan den Märtyrertod erlitten hat.[1]

Das Ergebniss der Untersuchung besteht vielmehr ausschliesslich darin, dass uns jede zuverlässige Angabe über das Todesjahr des Ignatius fehlt. Wir können nur sagen, dass Ignatius, an dessen geschichtlicher Persönlichkeit nicht zu zweifeln ist, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts den Märtyrertod erlitten hat. Da aus den Pastoralbriefen sich ergiebt, dass im Anfang des zweiten Jahrhunderts in den Städten Vorderasiens der monarchische Episcopat noch nicht bestand, derselbe in den Ignatianen aber als eine schon seit einiger Zeit bestehende Einrichtung vorausgesetzt wird, so ist es wahrscheinlich, dass diese Schriften erst im vierten oder fünften Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts verfasst wurden. Irgend ein Grund, die Schreiben dem Ignatius abzusprechen und in ihnen Fälschungen zu erblicken, liegt dann aber nicht vor. Selbstverständlich hat jeder Versuch, aus dem Charakter des Ignatius und aus psychologischen Gründen die Schreiben dem Ignatius abzusprechen oder sie ihm zuzuschreiben — Versuche, wie sie nach beiden Richtungen hin gemacht worden sind — gar keinen wissenschaftlichen Werth, da wir von dem Charakter des Ignatius nichts wissen.[2]

---

1) Sowohl Funk S. 130 uff. wie Lightfoot II, 1 p. 469 uff. wollen dem Jahre 107 als dem Jahre des Martyriums keinen Glauben schenken, halten aber daran fest, dass das Martyrium unter Trajan stattgefunden habe. Funk stützt seine Ansicht darauf, dass eine Regel, nach welcher die Reihenfolge der antiochenischen Bischöfe in ein Verhältniss zu der der römischen gebracht worden sei, nicht nachgewiesen werden könne, und dass die Erwähnung des Martyriums unter Trajan auf einer besondern, glaubwürdigen Ueberlieferung beruhen möchte. Beide Gründe dürften oben ihre Erledigung gefunden haben. Lightfoot beruft sich auf die Angabe des Origenes (s. oben S. 129), dass Ignatius der zweite Bischof nach dem Apostel Petrus gewesen sei und in der Verfolgung (ἐν τῷ διωγμῷ) mit den wilden Thieren gekämpft habe. Sei Ignatius der zweite Bischof gewesen, so könne sein Tod nicht über Trajan hinaus gesetzt werden. Da keine Angabe ihn vor Trajan setze, so sei damit erwiesen, dass er unter Trajan stattgefunden habe. Lightfoot übersieht aber, dass die Angabe des Origenes durch das Stillschweigen der Ignatianischen Schreiben selbst widerlegt wird.

2) Bei Theologen alter und neuer Zeit sind derartige Beweisgründe sehr beliebt. So haben Blondel (Apologia pro sententia Hieronymi [1646] p. 40) und Daillé (de Scriptis quae sub Dionysii Arcopagitae et Ignatii nominibus circumferuntur [1666] p. 377 sq.) die Schreiben für eines Kirchenvaters unwürdig erklärt. Siehe aber auch Baur, Ursprung des Episcopats S. 159 uff.; Hilgenfeld, Apostolische Väter S. 219 uff. Gerade aus dem entgegengesetzten

Ebenso wenig liegt ein Grund vor in dem Schreiben des Polycarp an die Gemeinde zu Philippi eine Fälschung zu erblicken. Es wird zwar vor Eusebius nur einmal angeführt, aber es geschieht durch den glaubwürdigsten Gewährsmann, durch Irenaeus, der ein Schüler des Polycarp war und dessen Zeugniss mit Grund nicht angezweifelt werden kann.[1] Die Bedenken, die gegen seine Aechtheit erhoben worden sind, stützen sich zum grössten Theil darauf, dass die darin bekämpften Irrlehren nicht den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts angehören können. Wie unzuverlässig eine derartige Beweisführung ist, ward aber schon oben (S. 70, 126 uf.) dargethan. Auch haben wir gesehen, dass ein genügender Anhalt, um den Tod des Ignatius in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts zu setzen, nicht vorliegt.[2]

Wir werden uns demnach mit dem Ergebniss begnügen müssen, dass die Schreiben des Ignatius und das des Polycarp an die Philipper jedenfalls vor der Mitte oder höchstwahrscheinlich in dem vierten oder fünften Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts abgefasst worden sind.

Grunde haben Rothe, Anfänge der christlichen Kirche (1837) S. 715 und ihm beistimmend Zahn, Ignat. v. Ant. S. 541 die Briefe dem Ignatius zugeschrieben.

1) Irenaeus, advers. Haeres. III, 3, 4 (Euseb. Hist. eccl. IV, 14).

2) Die Gründe, welche gegen die Aechtheit geltend gemacht worden sind, sind m. E. in erschöpfernder Weise widerlegt worden von Lightfoot I, 564—587. Es genügt deshalb hier darauf zu verweisen. Vgl. auch Funk S. 14 uff. Auch die Ansicht, dass der Polycarpbrief zwar ächte Bestandtheile enthalte, aber interpolirt sei, ist in den verschiedenen Gestaltungen, in denen sie aufgetreten ist, wissenschaftlich nicht zu begründen. Um das in dem Polycarpbrief enthaltene Zeugniss für Ignatius zu beseitigen, erklärte schon Daillé (a. a. O. p. 425 sqq.) das ganze Cap. 13 für einen spätern Zusatz. Ihm folgte Bunsen (Ignatius v. Antiochien und seine Zeit S. 107 uff.) und neuerdings auch Harnack, der aber auch aus C. 9 den Namen des Ignatius entfernen möchte (Patr. Apost. Oper. I, 1 [ed. II] p. XXVII). Der einzige Grund hierfür besteht aber nur in dem Wunsche, den Polycarpbrief zu retten, ohne dessen Zeugniss für Ignatius mit in den Kauf nehmen zu müssen. Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche S. 583 uff.) wollte dagegen nachweisen, dass der ächte Polycarpbrief durch spätere Zufügung der beiden Schlusscapitel (C. 13 und 14) sowie durch Zuthaten in 7 Capiteln (C. 1, 3, 4, 9, 10, 11, 12) verfälscht worden sei. Diese Ansicht darf wohl heute als widerlegt betrachtet werden. Vgl. Lightfoot I, 584 sqq.; Funk S. 16 uff.; Harnack, Patr. Ap. Op. I, 1 p. XXV.

IX.

Ausbreitung des Episcopats.

Wie aber ist der monarchische Episcopat, dessen Bestand in Antiochien und in den Städten Vorderasiens durch die Ignatianischen Briefe bezeugt ist, entstanden? Man hat darauf hingewiesen, dass sich in allen Corporationen der damaligen Zeit ein Beamter finde, der in dem collegialen Vorstand den Vorsitz führte. So sei auch in den christlichen Presbytercollegien die Einrichtung eines ständigen Präsidenten entstanden, aus welcher Einrichtung sich dann in Folge des Bedürfnisses nach Einheit der Lehre die bischöfliche Obergewalt entwickelt habe.[1] Indes ist damit eine Erklärung nicht gegeben. Jedes Collegium hatte allerdings einen Vorstand, nirgends aber in der griechisch-römischen Welt hat sich, soviel wir sehen, aus diesem auf Zeit, meist auf ein Jahr gewählten Vorstand eine monarchische Einrichtung gebildet, wie wir sie im Episcopat schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden. Zwar stand an der Spitze des öffentlichen Sacralwesens des römischen Staats ein auf Lebenszeit ernannter Pontifex maximus. Auch die römischen Priester wurden — von wenigen Ausnahmen abgesehen — auf Lebenszeit ernannt und zwar während der Republik theils durch Selbstergänzung der einzelnen Priestercollegien, theils auf Vorschlag des Collegiums durch Wahl der siebzehn Tribus. In der Kaiserzeit war seit dem Jahre 12 v. Chr. der Oberpontificat mit der kaiserlichen Würde vereinigt und die Wahl der Priester, soweit sie früher den Tribus zustand, seit dem Jahre 14 n. Chr. auf den Senat übergegangen. In allen Fällen aber stand dem Kaiser ein Vorschlagsrecht zu, das thatsächlich einem Ernennungsrecht gleich kam.[2] Aber es ist nicht daran zu denken, dass die Einrichtungen des römischen Staatscultus auf die Entwicklung der christlichen Gemeindeverfassung in den beiden ersten Jahrhunderten eine Einwirkung ausgeübt hätten. Die römischen Priester

1) S. Hatch a. a. O. S. 80 uf.

2) Vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 24 uff.; 1106 uff.

waren Staatsbeamte, wenn auch nicht Magistrate im Sinne des römischen Staatsrechts,[1] und der Cultus der römischen Staatsgötter war ein Theil der Staatsverwaltung.[2] Die Functionen der römischen Priester und die des christlichen Gemeindevorstands waren gänzlich verschieden und hatten keine Berührungspunkte mit einander. Erstere hatten einzelne Staatsakte zu vollziehen, durch welche der römische Staat seine Pflichten gegenüber den von ihm anerkannten Nationalgöttern erfüllte; damit waren ihre Amtsfunctionen erschöpft. In irgend welche Beziehung zu den Einzelnen traten sie nicht. Sie waren nicht Vorstände einer Gemeinschaft und sie hatten nicht zu wachen über den religiösen Glauben und die Sittenreinheit von Gemeindegliedern. Endlich ist der monarchische Episcopat nicht in Rom, sondern im Orient entstanden und von dort aus nach Rom vorgedrungen.

Ebenso wenig wie in dem römischen Sacralwesen konnten die Christen in den griechischen Culten und Priesterthümern ein Vorbild für ihre Gemeindeverfassung finden. Wie die römischen waren auch die griechischen Priester Staatsbeamte, welche nach den Gesetzen ihres Staates der Gottheit die Opfer darzubringen und für das Götterbild wie für das Haus der Gottheit, den Tempel, und das ihr gewidmete Vermögen Sorge zu tragen hatten. Während aber die römischen Priester in der Regel auf Lebenszeit ernannt wurden, war es in den griechischen Städten die Regel, dass die Priester auf ein Jahr oder auch nur auf einige Monate durch Wahl der Volksversammlung oder durch das Loos bestellt wurden.[3] Nur ausnahmsweise und erst in der Kaiserzeit kam es vor, dass ein angesehner Mann, um ihn besonders zu ehren, auf Lebenszeit zum Priester erwählt ward. Es war dies eine besondere Auszeichnung, deren auf den Inschriften ausdrücklich gedacht wurde.[4] Aber auch die Priester der privaten Cult-

1) Siehe hierüber Mommsen a. a. O. II, 18 uff.

2) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1 uff., 219 uff.

3) Vgl. insbesondere Martha, Les Sacerdoces Athéniens (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome XXVI) p. 24 uff. Die Schrift von Martha bezieht sich zwar zunächst nur auf Athen, aber der reiche Inschriftenschatz beweist, dass in allen griechischen Städten die Verhältnisse im grossen Ganzen dieselben waren. Für Kleinasien vgl. auch Menadier, Qua condicione Ephesi usi sint (1880).

4) Die Gentilpriesterthümer, die in einem Geschlecht sich vererbten und deren Zahl eine geringe war, kommen natürlich hier überhaupt nicht in Betracht.

genossenschaften, die ebenfalls in der Regel auf ein Jahr entweder gewählt oder durch das Loos bestimmt wurden,[1] haben mit den christlichen Presbytern und Episcopen keine Verwandtschaft. Sie waren nicht die Vorstände der Genossenschaften, sondern sie hatten innerhalb derselben diejenige Stellung, welche die Priester der öffentlichen Heiligthümer zu der Stadt oder dem Staate hatten. Sie waren Beamte der Genossenschaft, welche einzelne sacrale Handlungen (die Opfer) zu vollziehen, sowie das Götterbild und den Tempel zu bewachen hatten.

Auch die Ansicht, dass die Formen der griechischen oder römischen Städteverfassung auf die Entwicklung der christlichen Gemeindeverfassung eine Einwirkung ausgeübt hätten, muss zurückgewiesen werden. Die griechischen Städte in Europa und Asien hatten überall die Grundzüge der athenischen Verfassung angenommen, wenn auch mit den mannigfachsten Verschiedenheiten im einzelnen. An der Spitze der Stadt stand ein von den wahlberechtigten Bürgern auf ein Jahr gewählter Rath, der wieder einen, meist monatlich wechselnden Ausschuss aus seiner Mitte bestellte. Neben dem Rath standen die für die einzelnen Verwaltungszweige ebenfalls auf ein oder mehrere Jahre gewählten Beamten. In der Kaiserzeit war zwar überall der democratische Character dieser Verfassungen beseitigt worden, die äusseren Formen blieben aber bestehen. Das Wahlrecht ward nur auf einen kleinen Kreis der wohlhabenden Bürger beschränkt, die Mitglieder des Raths wurden vielfach auf Lebenszeit gewählt und dem Rath für die vorzunehmenden Wahlen der städtischen Beamten

---

1) In dem Loos bestimmte sich die Gottheit selbst ihren Priester, das Loos kann deshalb auch durch ein Orakel der Gottheit ersetzt werden. Siehe z. B. C. I. Graec. n. 459. Nichts anders besagt auch jene Inschrift aus Ostia aus dem Jahre 202 n. Chr., auf die Weingarten, Zeittafeln S. 14 uf. so grossen Werth zu legen scheint. Ein Priester der Isis wird dort sancto reginae judicio majestatis ejus electus bezeichnet. (C. I. Lat. XIV, n. 352 = Wilmanns, n. 1735). Von einer Analogie mit der kirchlich hierarchischen Entwicklung seit der Mitte des zweiten Jahrh. ist hier keine Rede. Die Priester der Isis wurden in der Regel auf ein Jahr gewählt. S. Lafaye, Histoire du Culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte (1884) p. 149 sq. (Biblioth. des Écoles françaises XXXIII). Vgl. auch Foucart, Associations religieuses p. 20 sqq.; p. 32: „Je termine en marquant deux traits généraux: 1. Il n'y a aucune hierarchie dans les charges; elles sont toutes annuelles, indépendantes l'une de l'autre, et relèvent directement de l'assemblée. 2. Aucune distinction ne sépare les fonctions civiles et religieuses."

ein Vorschlagsrecht gegeben, durch welches der entscheidende Einfluss ausgeübt ward.[1] Aber die Grundzüge der Organisation blieben unverändert. Die römischen Municipalgemeinden dagegen — mochten sie coloniae oder municipia im engern Sinne sein — hatten Verfassungen, die auf den Grundbegriffen des römischen Staatsrechts ruhten und deren Verschiedenheiten in der Kaiserzeit mehr und mehr ausgeglichen wurden. Vertreter der Stadt waren die höchsten Beamten, die duoviri jure dicundo und die duoviri aediles, die unter dem Namen quattuorviri zusammengefasst wurden. Die Amtsgewalt stand den Trägern dieser Aemter nach den Grundsätzen der römischen Collegialität zu. Sie wie die übrigen Beamten der Stadt wurden von der Bürgerschaft auf ein Jahr gewählt. Nach Ablauf ihrer Amtszeit traten sie in den Stadrath (ordo, decuriones, curia) ein, dessen übrige Mitglieder (er bestand in der Regel aus 100 Mitgliedern) von fünf zu fünf Jahren von den Duoviri jure dicundo[2] auf die Rathsliste gesetzt wurden. Der Rath konnte nur auf Berufung der Duoviri zusammentreten und auf deren Antrag Beschluss fassen.[3] Es bedarf keines nähern Eingehns um dazuthun, dass auch nicht die mindeste Analogie zwischen der christlichen Gemeindeverfassung und der Städteordnung im römischen Reich bestand.

Aber wir bedürfen auch gar nicht der Annahme, dass die Christengemeinden ihre Verfassungseinrichtungen der griechisch-römischen Welt entlehnt hätten.

Die eigenartigen Verhältnisse, in denen sich die Christen Jerusalems nach ihrer Auswanderung aus Jerusalem befanden, hatten dazu geführt, dass sie einem Verwandten des Herrn, dem Symeon, die Leitung übertrugen, der mehr als 40 Jahre an der Spitze der Christen Palästinas gestanden hat. Nach der ausdrücklichen Angabe des Hegesipp gelang es Symeon während der langen Zeit, wo er das Haupt der Christen in Palästina war, den Frieden unter ihnen aufrecht zu halten und sie vor Spaltungen und Lehrstreitig-

---

1) Trotz des ausserordentlich reichen Quellenmaterials, das die Inschriften darbieten, fehlt noch immer eine genügende Darstellung der griechischen Stadtverfassung in der Kaiserzeit. Vgl. Marquardt I, 209 uff.; Menadier, Qua condicione Ephesi usi sint (Berol. 1880), Gilbert, Griechische Staatsalterthümer II, 324 uff.

2) Sie hiessen dann duoviri quinquennales.

3) S. die zusammenfassenden Darstellungen von Marquardt, Staatsverwaltung I, 148 uff.; Karlowa, Römische Rechtsgeschichte I, 582 uff.

keiten zu bewahren.[1] Zwischen den Christen in Palästina und in Antiochien bestanden seit den frühesten Zeiten die engsten Beziehungen.[2] Welche örtliche Verhältnisse es waren, die in Antiochien, vermuthlich am Anfang des zweiten Jahrhunderts, die christliche Gemeinde veranlasst haben, einen Episcopus als Gemeindevorstand zu wählen und ihn dem Collegium der Presbyter überzuordnen, lässt sich bei dem Mangel aller Quellen nicht sagen. Dass aber das Amt, das Symeon bekleidete, hierbei als Vorbild diente, lässt sich wenigstens wahrscheinlich machen. Im Gegensatz zu der überall herrschenden Vorstellung, dass die Apostel die Episcopen als ihre Nachfolger eingesetzt haben, ist in den Schriften des Ignatius der Bischof der Nachfolger des Herrn selbst, er steht an seiner Stelle und die Priester umgeben ihn, wie die Apostel den Herrn.[3] Es kann dies seine geschichtliche Erklärung nur finden in der Stellung, welche Symeon eingenommen hatte. Er konnte kraft seiner Verwandtschaft in der That in gewissem Sinne als Nachfolger des Herrn betrachtet werden. So ist der Bischof nicht von Menschen eingesetzt, sondern die Liebe Gottes hat ihn selbst erwählt zu dem für die Gemeinde bestimmten Amte.[4] Diese Anschauung, dass der Bischof der Nachfolger des Herrn ist, war nicht einer jüdischen Einrichtung entlehnt, sie konnte deshalb auch den Christen Palästinas entnommen werden, ohne dass im übrigen deren judaistische Richtung getheilt wurde. Das Wesentliche war die auf die Nachfolge des Herrn gegründete Herrschaft des Bischofs über die Gemeinde und mit dieser Idee steht es nicht in Widerspruch, wenn Ignatius das Judenchristenthum bekämpft.

Aber diese Idee war nur der Ausgangspunkt für die Entstehung des monarchischen Episcopats, sie war nicht die treibende Kraft, welche demselben in der ganzen Christenheit den Sieg errang. Die innern Zustände der christlichen Gemeinden vielmehr führten diese

1) Euseb., Hist. eccl. III, 32; IV, 22. Beide Stellen können sich nur auf die Kirche in Palästina beziehen, nicht auf die gesammte Christenheit. Es ergibt sich dies schon daraus, dass die „falschen Lehrer", mit denen der Apostel Paulus zu kämpfen hatte, Hegesipp nicht unbekannt geblieben sein können.

2) Galat. 1, 21; 2, 11; Apostelgeschichte 6, 5; 11, 19; 11, 26 uff.; 14, 21; 15, 41; 18, 22 uf.

3) S. oben S. 120 uf.

4) Philadelph. 1, 1. „*Ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν, οὐδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ θεοῦ.*"

Verfassungsänderung herbei. Die Christen, die durch kein nationales Band und keine politische Gemeinschaft zusammengehalten waren, bildeten nur durch den Glauben an den Herrn eine Einheit. Sie hatten sich anfänglich gleich den Juden in jeder Stadt unter ihren Vorständen zu einer Genossenschaft vereint. Als aber in den grossen volkreichen Städten sich ihre Zahl ausserordentlich vermehrte[1] und als gleichzeitig die Einheit und Einfachheit des Glaubens durch die mannigfaltigsten gnostischen Lehren, die auftraten, gestört wurde, sahen die christlichen Gemeinden sich vor die dringende Gefahr der Zersplitterung und Auflösung gestellt. In dem Collegium der Presbyter selbst konnte es nicht an Streitigkeiten fehlen, die theils verschiedenen religiösen Lehren und Ansichten, theils ehrgeizigen und habsüchtigen Bestrebungen entsprangen. Das Buch des Hermas lässt uns einen Blick thun in die verworrnen Zustände, wie sie in der römischen Gemeinde kurze Zeit vor Einführung des monarchischen Episcopats bestanden haben. Dem collegialen Gemeindevorstand mangelte die einheitliche Autorität, um die Gemeinde zusammenzuhalten. Neben der Versammlung, in der die Gemeinde zur Feier des Abendmahls und der gemeinsamen Mahlzeit zusammentrat, bildeten sich Conventikel und überall hören wir Klagen, dass die Gemeindemitglieder die Gemeindeversammlungen nicht besuchen, und Ermahnungen an ihnen Theil zu nehmen.[2] Diese Gefahr der Auflösung, die den christlichen Gemeinden drohte, wurde abgewandt durch Herstellung eines einheitlichen festen Mittelpunkts in dem Episcopat. Deshalb wird Ignatius nicht müde immer und immer wieder zu ermahnen, dass die Gemeinde in dem Bischof ihre Einheit finde, dass nur durch Unterordnung unter den Bischof die Einheit aufrecht erhalten werden könne. Die Einheit der Gemeinde in dem Bischof ist der leitende Gedanke, der alle seine Schreiben an die vorderasiatischen Christen durchzieht.

Indes scheint es nicht, als hätten die Briefe des Ignatius auf die Verfassungsentwicklung in Griechenland und in Westen einen bedeutsamen Einfluss ausgeübt. Wie schon erwähnt wurde,[3] werden sie

1) Plin. Epist. 96: „Visa est mihi res digna consultatione maxime propter periclitantium numerum. . . . Certe sectis constat prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur.“ Nicht anders als in Pontus und Bithynien wird es in Vorderasien und Griechenland gewesen sein.

2) Siehe Hebräerbrief 10, 25; Brief des Barnabas 4, 10; Hermas, Simil. IX, 26, 3.

3) Siehe oben S. 129uf.

bis auf Eusebius nur ganz vereinzelt angeführt. Irenaeus hat von ihnen Kenntniss, aber der Name des Ignatius war im Westen so wenig bekannt, dass er in seinem Citat nur von „Einem der Unsern“ (quidam de nostris) spricht und auch Origenes scheint vorauszusetzen, dass seine Leser mit Ignatius nicht vertraut sind.[1] Aber auch die Begründung, die Ignatius dem Episcopat gab, fand in dem Westen keine Aufnahme. Von Verwandten des Herrn, die an seiner Statt die Gemeinde regierten, wusste man im Westen nichts. Nicht unmittelbar auf Jesus Christus, sondern auf die Apostel wurde hier die Gründung der einzelnen Gemeinden und der Gemeindeämter zurückgeführt. So setzen im Westen die Bischöfe sich nicht an die Stelle des Herrn, sondern sie nehmen nur die Nachfolge der Apostel in Anspruch.[2]

In den einzelnen Gemeinden ist die Verfassungsänderung sicherlich nicht ohne innere Kämpfe vor sich gegangen. Es haben sich hierüber aber keine Nachrichten erhalten,[3] und wir können nur ver-

---

1) Siehe oben S. 129.

2) Abgesehen von den einer spätern Zeit angehörenden Constitutiones Apostolicae findet sich die Ansicht des Ignatius, dass der Bischof an Stelle des Herrn, die Presbyter an Stelle der Apostel stehn, nur in den Pseudo-Clementinischen Schriften (Homil. III, 60; 66; Epist. Petri ad Jacobum; Epist. Clementis ad Jacobum) und ganz vereinzelt bei Origenes in Matth. Comment. Series c. 10 (ed. Delarue III, 836): „Proprie enim episcopus dominus Jesus est et presbyteri Abraham, Jsaac et Jacob ... vel ceteri qui hoc nomine digni habiti sunt, quales fuerunt apostoli Christi.“

3) Die sog. Apostolische Kirchenordnung c. 21 (Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 122uf.; Harnack, Texte und Untersuchungen II, Heft 5 S. 15uf., 35uf.) würde uns eine für die Geschichts der Entwicklung des Episcopats sehr wichtige Nachricht übermitteln, wenn die Auslegung, die Harnack der Stelle gegeben hat, richtig wäre. Nach Harnack hätte hiernach dem Presbytercollegium das Recht zugestanden, eine Aufsicht über den Bischof zu führen. Es hätte eine eigenthümliche Dyarchie — Presbytercollegium und Bischof — in der Gemeinde bestanden. Indes ist von der Austheilung von Ehrengaben, worauf Harnack die Stelle beziehen will, in dem ganzen Abschnitt gar keine Rede. Auch heisst ἐντιμᾶσθαι nicht „Ehrengaben empfangen,“ wie H. übersetzt, sondern geehrt oder abgeschätzt werden. Die Stelle ist ganz einfach und bietet keine Schwierigkeit dar, sobald zu τιμᾶν und ἐντιμᾶσθαι nicht die Bischöfe, sondern die Presbyter als Subject genommen werden. Dass in dem parallelen Satz τὸ πλῆθος das Subject ist, erscheint in einer auch sonst keineswegs correct geschriebnen Schrift kein Gegengrund. Auch haben nicht die Presbyter allein, sondern der Bischof mit dem Collegium der Presbyter die Disciplinargewalt auszuüben (c. 21 οἱ ἐπὶ τῷ θυσια-

muthen, dass die Masse der Gemeindeangehörigen gegen Ausschreitungen und Missbräuche, deren sich Presbyter und Diaconen zu Schulden kommen liessen, in der Anerkennung einer höhern Gewalt, in dem monarchischen Episcopat Schutz gesucht haben. Um die Mitte das zweiten Jahrhunderts war derselbe im Rom begründet. Wie in Asien, ward jetzt auch hier der Titel Episcopus auf den Vorstand der Gemeinde beschränkt, während die Mitglieder des Collegiums, das bisher an der Spitze der Gemeinde gestanden hatte, den Titel Presbyter weiterführten. Aber die Erinnerung daran, dass der Episcopus aus der Mitte der Presbyter sich erhoben hat, erhielt sich und zeigte sich darin, dass auch späterhin die Bischöfe als Presbyter bezeichnet werden,[1] während der Titel Episcopus nun nicht mehr für die Presbyter verwandt werden konnte.

Als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in den Jahren 150—155 Bischof Polycarp von Smyrna nach Rom kam, hatte sich dort schon die Verfassungsänderung vollzogen. An der Spitze der römischen Gemeinde stand Anicetus und mit ihm verhandelte Polycarp über die Fragen, die zwischen der vorderasiatischen und der römischen Kirche streitig waren. Wie es ein halbes Jahrhundert vorher, am Ende des ersten Jahrhunderts, ein bedeutungsvolles Zeichen für das wachsende Ansehen des collegialen Gemeindevorstands war, dass Mitglieder des Gemeindevorstands allein berechtigt waren, im Namen der Gemeinde Gebete zu Gott zu richten,[2] so zeigte sich jetzt die weitere Entwicklung darin, dass in der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung es allein der Bischof ist, der berechtigt ist, das Abendmahl auszutheilen. Noch am Ende des zweiten Jahrhunderts berichtet Irenaeus es als eine ganz besondere Ehre, welche Bischof Anicetus dem Polycarp erwies, dass er ihm gestattete an seiner Statt in der römischen Gemeinde die Eucharistie zu vollziehen.[3]

Ungefähr zu derselben Zeit, in welcher Polycarp in Rom weilte, in den Jahren 150 bis 160 schrieb Justin in Rom seine erste

στηρίῳ). Die weitgehenden Folgerungen, die H. aus dieser Stelle zieht, sind demnach nicht begründet.

1) Irenaeus in den bekannten Stellen IV, 26, 2—5 und in dem Schreiben an den römischen Bischof Victor bei Euseb. Hist. eccl. V, 24, ebenso Clemens Alexandr. Strom. VII, 1 (ed. Potter p. 830) und Quis div. salv. c. 42 (p. 959).

2) Siehe oben S. 88 uf.

3) Schreiben des Irenaeus an den römischen Bischof Victor bei Eusebius Hist. eccl. V, 24.

Apologie und in ihr erscheint die Stellung des Bischofs in noch festeren Umrissen. Der Gemeindevorsteher, wie er ihn nennt,[1] ist es, bei welchem die Gaben und Beiträge abgeliefert werden, die zur Feier des Abendmahls wie zur Armen- und Krankenpflege und zur Unterstützung der Gefangnen erforderlich sind. Der Bischof ist also der Verwalter des für die Zwecke der Gemeinde bestimmten Vermögens. In den gottesdienstlichen Versammlungen führt der Bischof den Vorsitz. Nachdem von einem Mitglied der Gemeinde aus den Evangelien und den Schriften der Propheten einige Stellen vorgelesen worden sind,[2] hielt der Bischof eine Predigt und feierte dann nach einem gemeinschaftlichem Gebete die Eucharistie. Er theilte Brod, Wein und Wasser aus und sprach im Namen der Gemeinde die Dankgebete, während die Gemeinde nur Amen sprach. Die Pflicht des Bischofs war es aber auch als Gemeindevorstand die gesammte christliche Liebesthätigkeit zu üben und zu leiten. Er hatte durch die Diaconen den Kranken, die der Versammlung nicht beiwohnen konnten, die Gnadengaben der Eucharistie in das Haus zu senden, er hatte die Armen und Kranken zu unterstützen, er hatte die Witwen und Waisen zu unterstützen, er hatte das Loos der gefangnen Brüder zu erleichtern, er hatte für gastfreie Aufnahme und Beherbergung der Fremden Sorge zu tragen, seine Pflicht war es „mit einem Worte der Vormund (*κηδεμών*) aller Hilfsbedürftigen zu sein."

War schon am Ende des ersten Jahrhunderts der Glaube weit verbreitet gewesen, dass die Apostel selbst die ersten Gemeindevorstände eingesetzt und die Gemeindeämter gegründet hätten, so musste

---

1) Justin. Apolog. I. c. 65, 67 (ed. Oehler 176sq., 184sq.) „*ὁ προεστὼς τῶν ἀδελφῶν.*"

2) Mit Unrecht schliesst Harnack, Texte und Untersuchungen II, 5. S. 68, aus c. 67 der Apol. I, dass es damals schon einen Lector als Gemeindebeamten in Rom gegeben habe. Davon sagt Justin nichts. Ebensowenig ergibt sich dies aus dem sog. II. Clemensbrief, wie Harnack a. a. O. S. 82uff. behauptet. Wenn sich der Verfasser desselben in c. 19, 1 *ὁ ἀναγινώσκων ἐν ὑμῖν* nennt, so deutet gerade dies *ἐν ὑμῖν* darauf hin, dass der Verfasser nicht ein angestellter Lector der Gemeinde war. Trotz dem Widerspruch Harnacks erscheint es am wahrscheinlichsten, dass die Schrift von einem Presbyter herrührt. Dagegen spricht weder c. 17, 3 — eine rhetorische Wendung, die noch heute oft genug in Predigten vorkommt — noch c. 18, 2, wo sich der Verfasser als *πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν* u. s. w. bezeichnet — Aeusserungen der Selbsterniedrigung, die damals wie später fast jeder kirchliche Schriftsteller gebrauchte. Vgl. z. B. Ignatius ad Rom. 9, 3; ad Ephes. 3, 1 u. s. w.

derselbe jetzt dahin umgebildet werden, das die Bischöfe die unmittelbaren Nachfolger der Apostel seien. Durch die Handauflegung war der heilige Geist von den Aposteln auf diese ihre Nachfolger übergegangen und in dieser ununterbrochnen Kette der Ueberlieferung ward die sicherste Gewähr für die Reinheit und Wahrheit der Lehre gefunden. Schon Hegesipp sah in dieser auf die Apostel zurückreichenden Reihenfolge der Bischöfe die Bürgschaft für die Reinheit und Einheit der Lehre, wie sie aller Orten verkündet werde (Euseb. Hist. eccl. IV, 22). Dadurch aber musste die Autorität der Bischöfe ausserordentlich gesteigert werden. Zwar erhielt auch jeder Presbyter sein Amt unter Handauflegung, aber als die eigentlichen Nachfolger der Apostel galten doch nur die Bischöfe und es lag demnach im Interesse eines jeden Bischofs, wenn immer möglich, eine bis auf einen Apostel herabreichende Bischofsliste aufzustellen. Auch hierin wusste Rom allen andern Städten den Rang abzugewinnen. Mögen Petrus und Paulus in Rom den Märtyrertod gefunden haben oder nicht — jedenfalls war schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Thatsache, dass dies geschehen sei und dass beide Apostel die Gemeindeverhältnisse in Rom geordnet haben, nicht blos in Rom, sondern auch in Vorderasien und Syrien, also wohl in der gesammten Christenheit als eine feststehende und unbestrittene angenommen[1] und so vermochte die römische Kirche ihre Bischofsliste nicht auf einen, sondern auf zwei Apostel und zwar auf die beiden grössten der Apostel zurückzuleiten.

1) Schreiben des Ignatius an die Römer 4, 3: „*οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.*“

X.

Schluss.

Wir sind zum Schlusse unserer Darstellung gelangt. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts waren die Elemente schon vorhanden, aus denen sich dann im Laufe der Jahrhunderte die Verfassung der katholischen Kirche aufbaute. Noch gab es kein äusseres Band, welches die einzelnen christlichen Gemeinden zu einer verfassungsmässigen Einheit verbunden hätte. Schon aber ragte die römische Kirche vor allen andern hervor und schon wurde sie als die erste der Christenheit anerkannt. In den einzelnen Gemeinden war die Collegialverfassung dem monarchischen Episcopat gewichen. Die Christengemeinden hatten von innen heraus, durch ihre eignen Bedürfnisse dazu getrieben, diese Verfassungsform ausgebildet, sie hatten sie weder den heidnischen Cultgenossenschaften noch auch dem Judenthum entnommen. Sie hatten nicht neuen Wein in alte Schläuche gefüllt. Sie hatten allerdings vielfach sich zunächst nach dem Vorbilde der jüdischen Synagogengemeinden organisirt. Aber dies war nur eine Durchgangsstufe, wenn auch wichtige und folgenreiche Ideen aus den jüdischen Vorstellungskreisen beibehalten und weiter ausgebildet wurden. Das Judenthum fand auch nach der Zerstörung seines nationalen Gemeinwesens und des Tempels zu Jerusalem seine Einheit in dem Gesetze und in seiner Nationalität. In dem Christenthume musste in dem Kampfe mit den von allen Seiten hereinbrechenden gnostischen Lehren erst in jeder einzelnen Gemeinde durch die Einheit der Verfassung, die in dem Bischof ihren Ausdruck fand, die Einheit der Lehre hergestellt werden. In diesem Kampfe musste die Idee von der Uebertragung eines Charisma, des heiligen Geistes durch den Ritus der Handauflegung eine ganz andere Wirksamkeit gewinnen, als sie in dem Judenthum gehabt hatte. Mit ihr verband sich die Vorstellung, dass die Bischöfe die Nachfolger der Apostel in ihrem Amte seien, um die monarchische Stellung der Bischöfe zu begründen und zu befestigen. So waren seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Grund-

züge der kirchlichen Verfassung in den Instituten des Episcopats, des Presbyterats und des Diaconats gezogen. Aber nicht blos die Organisation war eine in der griechisch-römischen Welt einzigartige, den christlichen Gemeinden allein eigne. Den christlichen Gemeinden eigenthümlich war auch die Ausbildung eines besondern geistlichen Standes im Gegensatz zu den Laien, die sich damals schon anbahnte, eine Thatsache, die von der grössten Bedeutung für die gesammte spätere Entwicklung werden sollte.

In der griechisch-römischen Welt gab es zwar zahlreiche Priester der verschiedensten Arten, aber es gab keinen geistlichen Stand. Die römischen sacerdotes, pontifices, flamines, die Mitglieder der zahlreichen Priestercollegien waren zwar meist auf Lebenszeit bestellt, sie bezogen auch aus ihren Priesterämtern bestimmte Einkünfte, sie genossen besonderer Ehrenauszeichnungen, sie waren vielfach vom Militärdienst und lästigen öffentlichen Aemtern und Abgaben befreit.[1] Aber trotzdem bildeten sie in der bürgerlichen Gesellschaft keinen gesonderten Stand. Die einzelnen Collegien hatten unter einander keinen Zusammenhang, jedes Collegium bildete für sich eine Genossenschaft, deren Mitglieder nur an den bestimmten Festtagen zu den Cultushandlungen, Sitzungen und feierlichen Mahlzeiten sich versammelten. Die einzelnen Mitglieder der Collegien standen mitten im öffentlichen und geselligen Leben, sie waren, abgesehen von ihren priesterlichen Functionen, die sie an einigen wenigen Tagen im Jahre auszuüben hatten, Bürger wie alle andern Bürger. Und auch insoweit sie priesterliche Functionen übten, kam ihnen eine religiöse und sittliche Autorität gegenüber der Bevölkerung nicht zu. Sie vollzogen die ihnen vom Staate aufgetragnen Cultushandlungen, aber sie leiteten nicht das religiöse Leben des Volkes. Es gab in Rom zahlreiche Priesterschaften, aber es gab keine religiöse Gemeinden. Die Priester waren nicht Priester, welche den Verkehr des Einzelnen mit der Gottheit vermittelten, sondern Priester des römischen Volkes, welche im Namen der Gesammtheit des Volks die den Göttern schuldigen Dienste leisteten und Opfer vollzogen. Nicht anders war die Stellung, welche die Priester im griechischen Cultus einnahmen. Die Priester der griechischen Culte unterschieden sich von den römischen nur dadurch, dass sie nicht, wie diese auf Lebenszeit, sondern in der Regel nur auf ein Jahr ihr Amt bekleideten.[2]

1) S. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, III, 219 uff.
2) Vgl. Martha p. 140 sqq.

Häufig dagegen hat man in alter und neuer Zeit Analogien zu der kirchlich-hierarchischen Entwicklung in den orientalischen Culten, die damals nach dem Westen vordrangen, insbesondere in dem Dienste der Aegyptischen Isis zu finden geglaubt.[1] Aber mit Unrecht. Zwar sind auch in den Isisdienst die religiös-philosophischen Ideen hineingetragen worden, welche in dem ersten und zweiten Jahrhundert die edlern Geister der griechisch-römischen Welt beherrschten und auf die Ausbildung der christlichen Theologie unläugbar eingewirkt haben.[2] Auch war an den grössern Tempeln der Isis eine zahlreiche Priesterschaft angestellt, deren Glieder nach ihren Functionen verschiedene Rangstufen einnahmen. Der Oberpriester wurde als sacerdos maximus, summus sacerdos,[3] ἀρχιερεύς bezeichnet.[4] Aber diese Priesterschaft bestand nur aus Dienern der Göttin, die Priester waren nur Priester im Sinne des heidnischen Cultus. Da wo die Verehrer der Isis eine Cultgenossenschaft bildeten, waren nicht die Priester die Vorstände derselben, sondern jede Genossenschaft wählte aus ihren Gliedern sich ihren jährlich wechselnden Vorstand, wie dies in allen andern Cultgenossenschaften der Fall war.[5]

In den christlichen Gemeinden dagegen waren Bischof, Presbyter und Diaconen nicht Priester im Sinne der antiken Welt, sondern Gemeindevorstände und Gemeindebeamte, welche ihre Aemter auf Lebenszeit bekleideten, welche bei Eintritt in ihr Amt durch die Handauflegung eine besondere göttliche Gnadengabe erhielten und deren Amt auf Einsetzung der Apostel zurückgeführt ward. Die Gemeindevorstände hatten über jeden Einzelnen der Gemeindegenossen zu wachen und für seine Seele Rechenschaft abzulegen. Sie hatten damit das Recht und die Pflicht, die Reinheit der Lehre aufrecht zu halten und Jeden, der die religiösen und sittlichen Gebote, auf denen die Gemeinde sich aufbaute, verletzte, zur Busse und Besserung zu

---

1) So neustens noch Weingarten, Zeittafeln S. 13 uf.

2) Vgl. Lafaye, Histoire du Culte des divinités d'Alexandrie, p. 86 sqq.; J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères (1886), p. 56 sq.; p. 142 sqq.

3) Apuleii Metamorph. XI, c. 17. 20. Doch waren dies keine technischen Bezeichnungen, keine Titel. An andern Stellen wird der Oberpriester primarius sacerdos oder sacerdos praecipuus genannt. Apul., Metam. XI, c. 21. 22.

4) C. I. Graec. n. 6006. Ueber die Isis-Priester vgl. Lafaye p. 132 sqq.

5) Vgl. Lafaye p. 144 sqq. Die Vorstände führen in lateinischen Inschriften den Namen patres sacrorum. C. I. Lat. VI n. 2277 u. 2278.

ermahnen. Sie hatten aber auch einen Anspruch darauf, von der Gemeinde unterhalten zu werden. Noch wurden keine festen Gehälter gegeben und als die Montanisten versuchten, einen bestimmten monatlichen Gehalt dem Bischof und den Presbytern auszusetzen, ward dies als eine häretische Neuerung verworfen.[1] Auch waren die Bischöfe, Presbyter und Diacone nicht verhindert, einen bürgerlichen Beruf um des Erwerbes willen zu betreiben.[2] Je grösser die Zahl der Gemeindeglieder aber wurde und je mehr dadurch auch die Einnahmen wuchsen, welche die Gemeinde durch freiwillige Gaben ihrer Angehörigen bezog, um so mehr konnten auch dem Bischof und den Presbytern ausreichende Mittel zum Lebensunterhalt gewährt werden. Lucian hat uns, wenn auch nicht ohne Uebertreibungen, eine Schilderung entworfen von der Freigebigkeit und Bereitwilligkeit, mit der die Christen im zweiten Jahrhundert ihre freiwilligen Beiträge zahlten.[3] Die Aemter in den christlichen Gemeinden waren allerdings manchmal gefährlich, aber sie waren in der Regel auch einflussreich und gewinnbringend. Beschränkten sich die Bischöfe, Presbyter, Diaconen aber darauf, von den Gaben zu leben, die ihnen die Gemeinde reichte, so entsprachen sie damit nur der Forderung, welche die Gemeindeglieder an sie stellten. Die Christen, die sich nur als Fremdlinge auf der Erde betrachteten und die in der Abwendung von allem irdischen Treiben eine höhere Sittlichkeit erblickten, mussten auch ihre Vorstände um so höher achten, je mehr diese sich allen irdischen Bestrebungen entzogen. Wir haben aus dieser Zeit kein unmittelbares Zeugniss dafür, aber es ist nicht daran zu zweifeln, dass der sittliche Einfluss der Bischöfe und Presbyter nur gesteigert ward, wenn dieselben jedem bürgerlichen Beruf und Erwerb entsagten und auf Kosten der Gemeinde lebten. Damit sonderten sich aber die Bischöfe, Presbyter und Diaconen mehr und mehr von der Masse der Gemeindeglieder als ein besonderer Stand ab. Die Ausübung der Lehre und Prophetie in freier Thätigkeit musste von selbst, ohne dass es einer besondern Anordnung bedurfte, verschwinden gegenüber der amtlichen Thätig-

1) Euseb., Hist. eccl. V, 18, 2; V, 28, 10. Vgl. Hatch S. 152 uf.

2) Dies war noch im fünften und sechsten Jahrhundert der Fall. Siehe meine Geschichte des Kirchenrechts I, 171 uff.; Hatch S. 153. Unter den Grabinschriften des Küstenstädtchen Korykos in Kilikien aus dem fünften und sechsten Jahrhundert finden sich solche von Presbytern, die Goldschmiede und Töpfer waren (Bulletin de Corresp. Hell. VII, 230 uff.).

3) Lucian, de morte Peregrini c. 12, 13.

keit der Geistlichen, die ihre Autorität nicht erst durch ihre Wirksamkeit zu begründen brauchten, sondern die ihre Autorität auf ihr Amt gründeten.

Hierzu kamen aber noch weitere wichtige Momente, welche die Umbildung der Vorstände und Beamten der christlichen Gemeinden in einen geistlichen Stand beförderten. In der von uns behandelten Zeit beginnen sie erst ihre Wirksamkeit zu äussern. Sie können deshalb hier nur angedeutet, nicht aber erschöpfend behandelt werden.

Die schon seit dem zweiten Jahrhundert herrschende Ueberzeugung, dass die ersten Bischöfe von den Aposteln eingesetzt worden seien, führten zu dem Glauben, dass die Bischöfe die Nachfolger der Apostel und als solche die treusten Bewahrer des reinen Glaubens seien. Schon Hegesipp (Euseb. 4, 22) sieht darin eine Bürgschaft für die Reinheit des Glaubens, „dass die Bischöfe in ihrer Reihenfolge überall das bekennen, was durch das Gesetz und die Propheten und den Herrn selbst verkündet ward.“ Völlig ausgebildet erscheint dieser Glaube bei Irenaeus.[1]

Damit war den Bischöfen nicht nur für die Gemeindeverwaltung und für die Lehrbefähigung ein Charisma zugesprochen, das ihnen durch die Handauflegung übermittelt ward, sondern sie hatten darnach auch als Nachfolger der Apostel das Charisma veritatis. Dadurch erst ist der Episcopat „auf die Linie seiner katholischen Entwicklung“ gestellt worden. Dadurch war für die Reinheit und Wahrheit des Glaubens eine äussere Norm in der Lehre der Bischöfe gegeben und an die Stelle der christlichen Freiheit und des Wortes Gottes trat die geistliche Herrschaft des Bischofs und seiner Glaubensnormen. Wurde hierdurch die Umbildung des Bischofsamts aus dem Amt eines Gemeindevorstands in ein kirchliches Herrschaftsamt vollzogen, so musste dies auch auf die Stellung der Presbyter und Diaconen zurückwirken. Waren die Bischöfe aus Beamten der Gemeinde zu Herren über den Glauben der Gemeinde und damit über die Gemeinde selbst geworden, so hatte dies die nothwendige Folge, dass die Presbyter und Diaconen aus Beamten der Gemeinde in Beamte des Bischofs sich verwandelten.

---

1) Irenaeus, advers. Haeres. 4, 26: „Presbyteris obaudire oportet his, qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.“ Siehe auch die bekannten Stellen adv. Haeres. 3, 3 und 5, 20; ferner Tertullian, de praescript. c. 32.

Ein weiteres Moment, das diese Entwicklung beförderte, bestand darin, dass seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts aus dem Alten Testamente die Ideen des Priesterthums in das Christenthum eindrangen. Das Christenthum hatte mit dem Opferdienst der jüdischen Religion wie mit dem Opferdienst der heidnischen Culte gebrochen. Das Christenthum bedurfte deshalb keiner Priester im Sinne der jüdischen und der heidnischen Religionen. Für den Christen gab es nur einen Hohenpriester, Jesus Christus, der den Gläubigen das ewige Heil vermittelt;[1] für ihn gab es nur ein Opfer, die Gebete, durch welche er die Gnade Gottes anflehte, und die Liebesthätigkeit, die um Gottes Willen ausgeübt ward.[2] Indem der Einzelne diese Opfer in Gebet und Liebesthätigkeit darbringt, ist jeder Einzelne auch Priester. Schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts ist es aber, wie der sog. Clemensbrief beweist,[3] in den Gemeindeversammlungen der Gemeindevorstand, nach Einführung des monarchischen Episcopats der Bischof, welcher im Namen der Gemeinde die Gebete spricht und damit also nach dieser Auffassung für die Gemeinde das Gebetopfer darbringt. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts wird die Idee des Opfers insbesondere angewandt auf die mit Dankgebeten verbundne Darbringung von Brod und Wein in dem Abendmahl, auf die Eucharistie.[4] Sowohl den aus dem Judenthum wie den aus dem Heidenthum gekommenen Christen lag es nahe, den Gemeindevorstand, der für die Gemeinde das Opfer darbrachte, als Priester zu bezeichnen, und am Ende des zweiten Jahrhunderts ist der Sprachgebrauch, Bischof und Presbyter als sacerdotes zu bezeichnen, Tertullian ganz geläufig.[5] Aber von Tertullian wurden doch der Bischof und Presbyter nur deshalb Priester genannt, weil sie das bei dem feierlichen Gottesdienst thun, was jeder Einzelne auch für sich thun kann und soll. Wie der Bischof und der Presbyter, so nimmt nach Tertullian auch jeder Einzelne an dem allgemeinen Priesterthum aller Christen Theil und kann kraft desselben ohne Vermittlung des Bischofs und Priesters

---

1) S. Hebräerbrief 4, 1 uff. S. oben S. 57.

2) Vgl. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christen (1851); Lightfoot, Epistle to the Philipp. p. 260 sqq.

3) S. oben S. 88 uf.

4) Justin., Apolog. I, 13. 65. 66. 67; Dialog. cum Tryph. 28. 29. 46. 116. 117; Irenaeus, advers. Haeres. 4, 17—19; 5, 2. 3.

5) Tertullian, de praescript. 41; de baptismo 7; de virg. velat. 9; de pud. 1. 21; de exhort. castit. 7.

Gott seine Opfer darbringen.[1] Nach Verlauf eines weitern halben Jahrhunderts aber ist die Idee des allgemeinen Priesterthums völlig zurückgedrängt und Cyprian kennt nur die Bischöfe und Presbyter als die Priester, welche allein für den Menschen das Opfer im Abendmahl darbringen und damit allein zwischen Gott und dem Menschen vermitteln können.[2] Diese bedeutsame Entwicklung, durch welche die Dankgebete und die Darbringung von Brod und Wein im Abendmahl in ein Opfer, die Gemeindevorstände in Priester umgebildet wurden, war erfolgt nicht durch Einwirkung des heidnischen Göttercultus auf das Christenthum, sondern durch Aufnahme der in dem alttestamentalischen Priestercodex enthaltenen Ideen über Opfer und Priesterthum. Die altchristliche Gemeindeverfassung gestaltete sich in eine katholische Kirchenverfassung dadurch um, dass aus den Gemeindevorständen und Gemeindebeamten ein Priesterstand im Sinne der jüdischen Hierarchie wurde.

---

1) De monogamia 7. 12; de bapt. 17; de exhort. castit. 7.
2) Vgl. A. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 560 uff.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

INHALTSVERZEICHNISS.

I.	Alte und Neue Forschungen	S.	1
II.	Apostel, Propheten und Lehrer	„	33
III.	Die ersten Christen in Vorder-Asien und Griechenland	„	42
IV.	Episcopen und Diaconen	„	47
V.	Presbyter	„	58
VI.	Rom und Corinth in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts	„	84
VII.	Die Christen in Palästina	„	99
VIII.	Der Episcopat in den Briefen des Ignatius von Antiochien	„	115
IX.	Ausbreitung des Episcopats	„	138
X.	Schluss	„	148

OCT 13 1897